Die Struktur des religiösen Bewußtseins im Lichte der neueren Forschung

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Göttingen

vorgelegt von

Paul Fricke

cand. min.

Druck von Friedr. Vieweg & Sohn Akt.-Ges.

Braunschweig 1926

Die Struktur des religiösen Bewußtseins im Lichte der neueren Forschung

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Göttingen

vorgelegt von

Paul Fricke

cand. min.

Druck von Friedr. Vieweg & Sohn Akt.-Ges.

Braunschweig 1926

Referent: Herr Prof. D. G. Wobbermin, Göttingen.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung: Über den Begriff „religiöses Bewußtsein" und die Methoden der Erfassung seiner Struktur 5
1. Was unter „religiösem Bewußtsein" und seiner „Struktur" hier verstanden wird 5
2. Welchen Sinn hat die Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins? 6
3. Allgemeines zu den Methoden der Strukturerfassung des religiösen Bewußtseins 6
4. Was bedeutet die experimentelle Methode zu einer Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins? 7
5. Die methodische Bedeutung der „geisteswissenschaftlichen Psychologie" für die Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins 10

1. Kapitel: Die psychologischen „Elemente" des religiösen Bewußtseins 15

2. Kapitel: Die inhaltliche Struktur des religiösen Bewußtseins nach E. Sprangers „Lebensformen" 24
a) Die Eigenart der religiösen Akte. Darstellung und Würdigung 24
b) Das religiöse Ich und sein Gegenstand. Darstellung und Würdigung 29
c) Die immanente Gesetzlichkeit des religiösen Geistesgebiets. Darstellung und Würdigung 33
d) Gesamtwürdigung 38

3. Kapitel: Die inhaltliche Struktur des religiösen Bewußtseins nach Paul Hofmann 42
a) Die „Auslösung" religiösen Erlebens 44
b) Über die Möglichkeit einer Religion ohne Gott 48

4. Kapitel: Über das Wahrheitsbewußtsein der Glaubensüberzeugung 57
a) Kann man das religiöse Bewußtsein, abgesehen von seinem Wahrheitsanspruch, verstehen? 58
b) Wie der Wahrheitsanspruch des religiösen Bewußtseins gemeint ist 67

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548122_0162

Einleitung.

Über den Begriff „religiöses Bewußtsein" und die Methoden der Erfassung seiner Struktur.

1. Was unter „religiösem Bewußtsein" und seiner „Struktur" hier verstanden wird.

Das Interesse für das ,,religiöse Bewußtsein" und seine Eigenart geht im Zusammenhang der Theologie auf Schleiermacher zurück. Wenn er in § 3 seiner ,,Glaubenslehre" die Frömmigkeit eine ,,Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins" nennt, so meint er mit dieser Selbstbewußtseinsbestimmtheit dasselbe, was in dieser Arbeit unter ,,religiösem Bewußtsein" verstanden werden soll. Es ist also ein Gesamtbewußtsein gemeint, das hier auf seine ,,Struktur" untersucht wird. Etwaige ,,religiöse Prozesse" oder ,,Akte" sind dabei nur so weit von Interesse, als sie zum Verständnis des religiösen Gesamtbewußtseins beitragen. Daß es ein ,,religiöses Bewußtsein" überhaupt gibt, ist eine Voraussetzung, die sich am Verständnis der Sachverhalte als berechtigt bewähren muß.

Ist nun von der ,,Struktur" dieses Bewußtseins die Rede, so kann das unter einem doppelten Gesichtspunkt geschehen. Man kann entweder den Zusammenhang seiner psychologischen Elemente damit meinen, oder aber den Zusammenhang seines Sinngefüges, wie es aus der naiven Meinung des religiösen Bewußtseins selbst verstanden wird.

Unter dem ersten Gesichtspunkt gilt unser Interesse dem Zusammenhang der Bewußtseinselemente, die das religiöse Bewußtsein aufbauen. Wir erfassen die ,,psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins"[1]), d. h. den Zusammenhang von ,,Erlebnissen", unformulierten und formulierten Gedanken der ,,Überzeugung", von religiösen Vorstellungen usw.

Unter dem anderen Gesichtspunkt erfassen wir seine ,,logische Struktur" zum Unterschied von seiner psychologischen. Verstehen wir das religiöse Bewußtsein seinem Sinngefüge nach aus ihm selbst, so

---

[1]) So benannt von G. Wobbermin, „Das Wesen der Religion", S. 18. Leipzig 1921.

zeigt sich die charakteristische Eigenart seiner letzten Überzeugungsgedanken in ihrem Wahrheitsanspruch. Ohne dessen Erfüllung kann kein religiöses Bewußtsein sein eigentümliches Leben haben[1]).

2. Welchen Sinn hat die Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins?

Gegenstand der Untersuchung ist der religiöse Glaube des Menschen. Die Religion ist ihr eine spezifische Erscheinung des menschlichen Geistes. Gelingt es, durch einfühlendes Verstehen der geschichtlichen Zeugnisse der Religion und aus der Selbstbeobachtung ein klares Bild von dem Sinngefüge des religiösen Bewußtseins zu gewinnen, dann wird eine Theorie vom Wesen der Religion als geistiger Menschheitserscheinung möglich sein. Diese hat ihre überlegene Wissenschaftlichkeit und damit ihre Durchschlagskraft im Kampfe gegen andere Einschätzungen und Beurteilungen der Religion darin, daß sie aus treuer Erfassung der Meinung des religiösen Bewußtseins selbst hervorgegangen ist, also jedenfalls nicht aus einem der zahlreichen Mißverständnisse der Religion. Eine Wissenschaft von der Religion setzt verstehende Psychologie voraus. Sie hat im Rahmen allgemeinwissenschaftlicher Interessen das Recht der Religion wahrzunehmen.

Die Kenntnis der Struktur des religiösen Bewußtseins ist aber auch praktisch von großer Bedeutung. So ist sie von Pfennigsdorf für das Gebiet der praktischen Apologetik ausgewertet worden, von den Brüdern G. und E. Traue für die Religionspädagogik[2]).

3. Allgemeines zu den Methoden der Strukturerfassung des religiösen Bewußtseins.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann es sich nicht darum handeln, eine begründete Entscheidung in dem regen Streit religionspsychologischer Methoden zu fällen. Es genügt die Besinnung darauf, daß zur Erfassung dessen, was wir „Struktur des religiösen Bewußt-

[1]) Diese Bezeichnung ist ebenfalls von Wobbermin eingeführt; vgl. „Das Wesen der Religion", S. 20ff.

[2]) E. Pfennigsdorf, „Religionspsychologie und Apologetik". Leipzig 1912. G. und E. Traue, Religionspädagogik auf religionspsychologischer Grundlage. Gütersloh 1922. Besonders 1. Heft, S. 78ff. — Zur Beleuchtung der Bedeutung religionspsychologischer Ergebnisse für den Unterricht dürfen wir folgendes erwähnen: Ist es z. B. erwiesen, daß die religiösen Vorstellungen ihrem ihnen zugrunde liegenden Überzeugungsgehalt gegenüber sekundär sind, so können im Unterricht naturwissenschaftliche Zweifel gegenüber den Vorstellungen der religiösen Erzählungen durch möglichst sachgetreue Einfühlung dessen, was den Erzählern eigentlich am Herzen lag, überwunden werden.

seins“ nennen, experimentelle und rein empirische Methoden allein jedenfalls nicht hinreichend sind. Versuchen wir, das religiöse Bewußtsein aus ihm selbst zu verstehen und die Sinnzusammenhänge seiner Meinungen zu erfassen, so lassen jene Methoden uns ganz im Stich. Hier kann uns nur eine verstehende, geisteswissenschaftliche Psychologie weiterführen. Beide Methoden finden in der neueren Forschung ihre entschiedenen Verfechter und haben sich zur Aufhellung des religiösen Bewußtseins als nicht unfruchtbar erwiesen. Um zu beurteilen, was jede Methode leisten kann, haben wir nacheinander ihre Eigenart uns zu vergegenwärtigen.

4. Was bedeutet die experimentelle Methode zu einer Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins?

Um die Bedeutung experimentell religionspsychologischer Methoden für unseren Zweck recht zu würdigen, muß uns zunächst klar sein, daß eine rein empirische Psychologie des religiösen Menschen in keiner Weise eine erkenntniskritische Betrachtungsweise der Religion sein will[1]). K. Girgensohn, der Hauptvertreter der experimentellen Methode, spricht sich darüber in seiner Schrift „Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie“[2]) aufs klarste aus. Daß andererseits theologische Erkenntniskritik nicht psychologistisch infiziert sein darf, fordert der Schwede Anders Nygren mit entschiedenem Recht[3]). Subjektive Gewißheit verbürgt die objektive Gültigkeit einer Erkenntnis in keiner Weise.

Warum sollte nach dem erfolgreichen Vorbild der erkenntnistheoretisch unbekümmerten Zoologie oder Botanik nicht auch eine empirische Erforschung der Seelenprozesse des religiösen Menschen möglich sein? Das Recht dazu kann nach rechter Erkenntnis der Grenzen solchen Unternehmens nicht zweifelhaft sein. Freilich, eine andere Frage ist, wie weit die Ergebnisse solcher Forschung zur Strukturerfassung des religiös sinnbestimmten Gesamtbewußtseins verhelfen. Um darüber ein Urteil zu gewinnen, müssen wir uns die Eigenart der Methode der experimentellen Religionspsychologie vergegenwärtigen und uns fragen, was für Ergebnisse sie überhaupt zeitigen kann. Wir halten uns dabei an die Beschreibung der experimentellen Methode bei Girgensohn in seinem umfangreichen Hauptwerk „Der seelische

---

[1]) Dem stimmt auch Werner Gruehn in seiner Arbeit über das Werterlebnis grundsätzlich zu. „Das Werterlebnis“, S. 234, Anm. Leipzig 1924.

[2]) Leipzig und Erlangen 1925, S. 42ff.

[3]) A. Nygren, „Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung“ (verkürzte deutsche Ausgabe eines schwedischen Werkes). Gütersloh 1922.

Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage“[1]). Methodisch steht ihm zur Seite Werner Gruehn mit seiner Untersuchung über „Das Werterlebnis“[2]).

Die Methode Girgensohns bewährt ihren empirischen Charakter im Laboratoriumsexperiment. Es handelt sich dabei um willkürlich erzeugte Prozesse zum Zweck der Beobachtung und Analyse. Versucht man dieses Verfahren auf den religiösen Menschen anzuwenden, kann es sich natürlich nur um die Beobachtung solcher seelischen Prozesse handeln, die irgendwie zur Religion in Beziehung stehen[3]).

Die Technik des Experiments besteht bei Girgensohn darin[4]), daß einer Zahl geeigneter Versuchspersonen unbekannte Texte religiösen Inhalts (meist Gedichte) vorgelegt werden, die sie möglichst natürlich und ungezwungen lesen sollen, doch so, daß sie dabei zu einer Beurteilung der Texte gelangen. Die Versuchspersonen sollen zuerst ihren Text bewerten, sodann sich assoziierende Vorstellungen frei aufsteigen lassen, soweit sie mit der Bewertung und Auffassung des Gelesenen zu tun haben. Über beides sollen sie berichten. Auch intime, stets unter vier Augen erfolgende[5]) Aussprachen der Versuchspersonen (z. B. über Erlebnisse des Vertrauens), ebenso wie Denkversuche wurden ausgewertet. In den Protokollen über das Berichtete, in denen bezeichnenderweise mit der Stoppuhr genau die Reaktionszeiten vermerkt wurden, bietet sich dann das Material dar, an das mit dem Rüstzeug psychologischer Kategorien und Fragestellungen herangetreten wird.

„Experimentell“ ist diese Methode, sofern sie beabsichtigte Seelenprozesse methodisch streng beobachtet. Es wird so eine wenn auch begrenzte Exaktheit erreicht und jedenfalls zuverlässiger gearbeitet, als bei den zahlreichen vagen Schreibtischselbstbeobachtungen[6]). Greifbar werden die Seelenprozesse in einer auf verschiedene Personen verteilten Selbstbeobachtung, und zwar einer Beobachtung von

[1]) Leipzig 1921.

[2]) Leipzig 1924.

[3]) So versuchten schon Fr. Rittelmeyer und Wilhelm Stählin zu beobachten, wie Sätze religiösen Inhalts aufgenommen und verstanden werden. „Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie“, Archiv für Rel.-psych. I, S. 117ff., 1914.

[4]) Vgl. Girgensohn, „Der seel. Aufbau . . .“, S. 28ff.

[5]) Vgl. Girgensohn, „Rel.-psych., Rel.-wissensch. u. Theologie“, 2. Aufl., S. 34ff., Anm.

[6]) Vgl. dazu Girgensohn, „Aufbau . . .“, S. 688; E. Spranger („Lebensformen“, Halle 1922, Vorwort zur 3. Aufl., S. 12) will sie zwar nur „methodisch geleitete Unterhaltungen“ nennen in rechter Erwägung der Schwierigkeiten gerade dieses „Experiments“, jedoch nicht mit vollem Verständnis für die exaktere Arbeitsweise Girgensohns. Man vergleiche dessen Verteidigung in „Rel.-psych., Rel.-wissensch. . . .“, S. 30ff.

Gedächtnisreproduktionen abgeschlossener Erlebnisse. Es wird also nicht gleichzeitig erlebt und beobachtet[1]).

Es handelt sich jetzt darum, an Selbstbeobachtungen von gewisser Sachtreue nach möglichster Überwindung der terminologischen Uneinheitlichkeiten die Elemente des Psychischen in deren für „religiöse Prozesse" charakteristischen Verknüpfung zu erkennen[2]).

Die Ergebnisse von Girgensohns Arbeit bestehen also in dem Nachweis der formalen Eigentümlichkeiten religiöser Seelenprozesse zum Unterschied von den nicht religiösen. Die eigenartige Beteiligung der psychischen Elemente am religiösen Erleben wird erfaßt, d. h. sein Aufbau aus Gefühls-, Vorstellungs- und Willensprozessen. Psychologische Vorurteile über die Religion, etwa sie entspringe niederen Elementarvorgängen oder krankhaften Entartungen, werden wissenschaftlich auf Grund der Tatsachen widerlegt.

W. Gruehn ist methodisch über Girgensohn insofern hinausgelangt, als er statt mit Leseversuchen mit einzelnen Reizworten und -sätzen arbeitet. Die kürzeren Reaktionszeiten bieten weit bessere Beobachtungsbedingungen. Sein Interesse gilt dem Werterlebnis. Mannigfach im Gegensatz zu anderen psychologischen Theorien der „Wertung" zeigt er in den verwickelten Ergebnissen seiner Arbeit, auf welche Weise es im Bewußtsein zu solchen Wertungen kommt, in denen neue Werte für ein Bewußtsein konstitutiv werden[3]). Dabei gliedert er die Mannigfaltigkeit des Werterlebens, d. h. die Wertungen nach der „verschiedenen Beschaffenheit ihrer elementaren Bestandteile"[4]) in aktuelle Wertung, Wissenwertung, gedankliche Wertung, Gefühls-, Vorstellungs-, Empfindungs- und Willenswertung. Er zeigt, daß „das empirische Werterleben offenbar alle Inhalte und Funktionen des Bewußtseins ohne Ausnahme sich dienstbar machen kann"[5]). Er

---

[1]) Somit erledigt sich das diesbezügliche Bedenken W. Wundts ebenso wie der entsprechende Einwand R. Hermanns („Zur Frage des religionspsychologischen Experiments", S. 11, Güterloh 1922). Vgl. Girgensohn, „Rel.-psych., Rel.-wissensch. . . .", S. 40ff., Anm.

[2]) Eine rein psychologische Kritik dieser Methode gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Gegen Wundts Einwendungen hat sich Girgensohn unter reichlicher Erwägung aller Schwierigkeiten ausführlich verteidigt („Aufbau . . .", S. 672ff.). Einwendungen, wie sie von Hermann (vgl. oben) in bezug auf die Methode erhoben worden sind, werden doch dem wissenschaftlichen Wert exakten Arbeitens nicht gerecht, vgl. dazu Girgensohn, „Rel.-psych., Rel.-wissensch. . . .", S. 25ff.

[3]) Wie wichtig z. B. für den praktischen Apologeten das Verständnis der individuellen Weltanschauungen aus den in ihnen als bekannt bezeugten Wertarten ist, zeigt Pfennigsdorf (Religionspsychologie und Apologetik. S. 51ff.).

[4]) Gruehn, „Das Werterlebnis", S. 208ff.

[5]) Gruehn, S. 214.

spricht also von dem Verhältnis des Wertungsaktes zu den Bewußtseinselementen. Es handelt sich bei Gruehn trotz einiger Übergänge in eine andere Betrachtungsweise zweifellos um eine „Psychologie der Elemente" nach Sprangers Ausdruck[1]).

Unsere Frage ist jetzt diese: Kennen wir schon die Struktur des religiösen Gesamtbewußtseins, wenn wir die in ihm beteiligten Bewußtseinselemente kennen? Aus ihm selbst haben wir dann dieses Bewußtsein nicht verstanden, verstehen nichts von seinem Wahrheitsanspruch und von den Sinngehalten, die für es konstitutiv sind. Aber weil wir uns auch für die „psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins" interessieren (vgl. oben S. 5), also für den Zusammenhang von Erlebnissen, Überzeugungsgedanken und Vorstellungen, deshalb sind die Ergebnisse einer empirischen Religionspsychologie für unseren Zweck nicht zu entbehren. Es vollziehen sich ja alle inhaltlich gedanklichen, sinnbezogenen Bewußtseinsakte an elementaren Vorgängen, deren Beziehungsverhältnisse zu erkennen einen unentbehrlichen Beitrag zum Verständnis alles psychisch Menschlichen bedeutet[2]).

5. Die methodische Bedeutung der „geisteswissenschaftlichen Psychologie" für die Erfassung der Struktur des religiösen Bewußtseins.

Die im vorigen Abschnitt gemeinten „elementaren Vorgänge" sind nun zwar nur „empirische" Tatbestände, von denen das unmittelbare Bewußtsein noch nichts weiß. Als religiös charakterisiert sich ein solches Bewußtsein auch nicht um einiger spezifischer Teilvorgänge willen, sondern als eine sinnbestimmte Synthese von Elementarvorgängen. Diese wird „religiös" durch die in ihr gedachten Sinngehalte in charakteristischer Verbindung mit emotionalen Momenten.

Ist das richtig, so wird man vollends erst die Struktur des religiösen Bewußtseins kennen, wenn man auch die Beziehungsverhältnisse seiner Sinngehalte durchschaut und sein Sinngefüge aus ihm selbst versteht. Dieser Absicht vermag die Methode der „geisteswissenschaftlichen Psychologie" zu dienen. Einer ihrer Hauptvertreter ist Eduard Spranger in seinem Werk „Lebensformen" [Lbf.][3]). An den methodi-

[1]) Spranger, „Lebensformen", S. 9.

[2]) In der Anerkennung auch der experimentellen Religionspsychologie neben den „verstehenden Methoden" bin ich einig mit Traue, „Religionspädagogik auf religionspsychologischer Grundlage", Gütersloh 1922; vgl. z. B. Heft 1, S. 77.

[3]) Spranger, „Lebensformen", 3. Aufl. Halle 1922.

schen Erörterungen dieses Werkes verdeutlichen wir uns die Eigenart dieser psychologischen Arbeitsweise.

Die Abhängigkeit der „Psychologie der Elemente" — so bezeichnet Spranger die vorwiegend naturwissenschaftlich physiologisch orientierte experimentelle Psychologie[1]) — von den Methoden der Naturwissenschaft führte, ehe sie sich auf ihren Weg „von außen nach innen"[2]) besann, zu einer Durchbrechung des rein Psychologischen, d. h. erlebnismäßig Gegebenen bis zur physiologischen Psychologie mit all ihren Voraussetzungen in Physik, Chemie und Physiologie. Die Meisterschaft in solcher „Psychologie" verbürgt aber oft das Gegenteil von Seelenkenntnis. Woran liegt das? Das Seelische verstehen und deuten heißt gar nicht, es aus seinen Elementen, d. h. Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen „aufbauen" bzw. es in sie zerlegen. Spranger sagt: „Als Moses über das jüdische Volk ergrimmte, befand er sich zweifellos in einem Affektzustand. Man könnte diesen nun analysieren nach der Art der beteiligten Vorstellungen, Gefühle, nach dem Verlauf und Rhythmus dieser Gefühle, nach der darin enthaltenen Spannung und Lösung. Aber der Historiker . . . begnügt sich mit der Bezeichnung des komplexen Zustandes"[3]). Einen solchen Vorgang nimmt die „geisteswissenschaftliche" Psychologie als ein sinnbestimmtes Ganzes. Sie faßt die seelische Totalität als einen Sinnzusammenhang auf und definiert dabei den „Sinn" als ein „objektiv Wertbezogenes"[4]). Das Seelenleben wird also aus seinen Sinnbeziehungen zum Inbegriff des geistig Objektiven verstanden[5]), keinesfalls aus der Einsamkeit und Inselhaftigkeit bloßer Ichzustände[6]). Die „Seele" ist ein „Inbegriff der in einem Ich gebundenen Aktionen, Erlebnisse und Reaktionen"[7]). Die Psychologie, die sie „beschreibt und versteht"[8]), ist also noch immer Wissenschaft vom Einzelsubjekt, nur daß sie es aus seinen Objektbeziehungen heraus verstehen will. Die Verflechtung des individuellen Seelenlebens in den objektiv geistigen Zusammenhang lenkt unser Interesse auch auf die „Bänder", die das überindividuelle Geistesleben mit dem Ich verbinden. Diese Bänder zeigen eine Gesetzlichkeit, vermöge derer „das geistige Reich am Zeitlosen" teilhat. „Geistige Erscheinungen sind

---

[1]) „Lebensformen", S. 9.
[2]) Nach einem Ausdruck Gruehns, „Das Werterlebnis", S. 1.
[3]) „Lebensformen", S. 11.
[4]) Ebendaselbst, S. 13.
[5]) Das Wissen um geistige Objekte und Objektivationen sowie um ihre normativen Gesetze (Ethik) setzt die geisteswissenschaftliche Psychologie also voraus; vgl. „Lebensformen", S. 6ff.
[6]) „Lebensformen", S. 5 unten.
[7]) Ebendaselbst, S. 14.
[8]) Ebendaselbst, S. 17.

zeitlich bedingt oder eingehüllt; der geistige Gehalt, ihre gesetzliche Struktur ist zeitlos. Geistiges Verstehen heißt also eigentlich: die zeitlichen Erscheinungen des Geistes auf ihren zeitlosen, gesetzlichen Sinngehalt zurückführen“[1]).

Solche verstehende Psychologie bildet auch einen Faktor in der von Wobbermin vertretenen religionspsychologischen Methode der systematischen Theologie. Das religiöse Bewußtsein interessiert ihn in bezug auf seinen spezifisch religiösen und weiterhin seinen spezifisch christlichen Sinngehalt. Dabei betont er, daß wir bei dessen Erfassung nie über den Zirkel[2]) zwischen eigener Glaubenserfahrung und den geschichtlichen Objektivationen des religiösen Bewußtseins, speziell dem Glaubenszeugnis der Heiligen Schrift von der wirklich gewordenen und immer von neuem wirklich werdenden Offenbarung Gottes, hinauskommen. An den objektiven Zeugnissen der Religion ihren Sinngehalt zu verstehen, dazu bedarf es der subjektiven religiösen Erfahrung, die zu sachgemäßer Einfühlung erst fähig macht. Nur so kann von einer im eigentlichen Sinne so zu nennenden religionspsychologischen Methode die Rede sein. Man muß „immer von den Ausdrucksformen und Darstellungsmitteln aus und durch sie hindurch in die Tiefe dringen und die letzten religiösen Motive religiöser Aussagen aufzeigen . . ., um ihren Sinngehalt zu erfassen“[3]). Nur so kann klargestellt werden, wie das religiös bzw. das christlich bestimmte Bewußtsein aus ihm selbst zu verstehen ist und wie es zu deuten ist.

Wenn Traue in seinem Überblick über die religionspsychologischen Methoden sagt: „Wobbermin hat heute klar erkannt, daß der Mensch und nicht die Wahrheitsfrage im Mittelpunkt der religionspsychologischen Methode stehen muß“[4]), wenn er von Wobbermins Methode sagt, sie gehöre doch „mit ihren geschichtlichen Objektivationen und dem persönlichen Erfahrungsmaterial, mit denen sie arbeitet, zur empirischen Religionspsychologie“[5]), so ist diese Behauptung falsch. „Empirisch“ im strengen Sinne ist nur eine Betrachtung des Seelischen gleichsam von außen. Um die handelt es sich hier nicht. Traue meint

---

[1]) „Lebensformen“, S. 25.

[2]) Wobbermin, Einleitung in die systematische Theologie, S. 405ff. Leipzig 1925.

[3]) Derselbe, Wesen und Wahrheit des Christentums, S. 405. Leipzig 1925.

[4]) Traue, Rel.-pädagogik . . ., 1. Heft. Die neueren Methoden der Rel.-psych., S. 34.

[5]) Traue, S. 37. Mit Recht weist übrigens Traue darauf hin, daß bei Wobbermin die Synthese der einseitig erfahrungsmäßig orientierten Religionspsychologie von James und der einseitig an der Geschichte, d. h. hier an dem Völkerleben orientierten von Wundt vollzogen ist.

mit „Empirie" hier wohl die Orientierung am Gegebenen. Die liegt hier allerdings in der einen Richtung vor, denn das menschliche religiöse Bewußtsein soll verstanden und gedeutet werden. Andererseits ist aber die eigenpersönliche Glaubenserfahrung schlechterdings nichts „Gegebenes". Auch handelt es sich für Wobbermin nicht darum, was wir empirisch tatsächlich „erfahren", sondern darum, was wir nach dem Willen Gottes erfahren und erleben sollen[1]). Wobbermin sagt: „Denn so stark auch das Wahrheitsinteresse der religiösen und am allermeisten das der christlichen Weltanschauung ist, es ist eben doch das Wahrheitsinteresse religiöser Überzeugung und das heißt, das Wahrheitsinteresse einer Glaubensüberzeugung"[2]). Die Glaubensüberzeugung setzt aber immer ein persönliches Beziehungsverhältnis zu ihrem Objektgehalt, zu Gott, voraus. Man kann sie sachgemäß nur so verstehen, daß man den gemeinten Objektgehalt der Überzeugung herausarbeitet. Darin bewährt sich die eigentlich religionspsychologische Betrachtung, die jede psychologistische Tendenz, „jede den Objektgehalt der Religion in Psychologie umsetzende Betrachtung"[3]) unterbindet. Was hier direkt festgestellt werden kann, ist selbstverständlich nur die subjektive Gewißheit (vgl. oben S. 7), aber nicht die Gültigkeit einer Erkenntnis, der Wahrheitsanspruch, nicht dessen Recht. Die theologische Stellungnahme zur Wahrheitsfrage selbst ist eine weitere Aufgabe, die aber die Klärung der Wesensfrage voraussetzt. Diese religionspsychologische Methode bemüht sich also um ein sachtreues Verständnis der Meinungen des religiösen bzw. des christlichen Bewußtseins. Dabei kann sie aber nur aus einem Wissen um das Gemeinte selbst, d. h. aber, innerhalb der Grenzen der notwendig subjektiven religiösen Erfahrung arbeiten. Ihren Aufstellungen bleibt der Glaubenscharakter gewahrt. Sie ist zwar psychologisch in einem mehr als empirischen Sinne. Sie bleibt aber „religionspsychologisch", denn sie arbeitet mit dem religionspsychologischen Zirkel unter grundsätzlicher Berücksichtigung der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins. —

Nachdem wir gesehen haben, in welcher Weise sich die verschiedenen Methoden der Religionspsychologie zu einer Strukturerfassung des religiösen Bewußtseins eignen, versuchen wir jetzt, diese Struktur, wie sie im Lichte der experimentellen und „verstehenden" Psychologie erscheint, zu erfassen. Dabei wird es sich zunächst darum handeln, die beim psychologischen Aufbau des religiösen Bewußtseins

---

[1]) Wobbermin, Einleitung, S. 428; Wesen und Wahrheit des Christentums, S. 7ff.

[2]) Derselbe, Einleitung, S. 412.

[3]) Derselbe, ebendaselbst, S. 427 unten.

beteiligten Bewußtseinselemente uns unter Verwendung der Ergebnisse Girgensohns und Gruehns zu verdeutlichen. Dann aber sollen neuere Versuche, die Struktur des religiösen Bewußtseins verstehend zu erfassen, uns interessieren. Gemeint sind diejenigen von Spranger in den „Lebensformen“ und von Paul Hofmann in seiner Studie über das religiöse Erlebnis[1]). Endlich wird uns der Wahrheitsanspruch des religiösen Bewußtseins beschäftigen und uns zu einer Auseinandersetzung mit seiner verschiedenartigen Beurteilung in der neueren Forschung Anlaß geben.

---

[1]) Paul Hofmann, „Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch“. Charlottenburg 1925.

1. Kapitel.

Die psychologischen „Elemente" des religiösen Bewußtseins.

Das unmittelbare Selbstbewußtsein der Religion wird sich zwar für die Beteiligung von Gefühls-, Vorstellungs- und Willensprozessen an ihm selbst wohl kaum interessieren. Dennoch ist eine Untersuchung der ,,psychologischen Elemente" des religiösen Bewußtseins nicht bedeutungslos. Es ist nämlich die Frage: Mit welchem Recht darf alle religiöse Bewußtseinsbestimmtheit letztlich aus ,,Erlebnissen" verstanden werden, die den entscheidenden Anstoß zu ihr geben? Welche Rolle spielt die religiöse ,,Überzeugung" eines Menschens? In welchem Verhältnis stehen zu dieser ,,Überzeugung" die Vorstellungs- und Willensvorgänge? Die zur Beantwortung dieser Fragen benötigte empirische Untersuchung der Tatbestände am lebendigen Menschen verdanken wir Girgensohns großem Werk: ,,Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage". Weiterhin schenken uns Werner Gruehns Untersuchungen über ,,Das Werterlebnis" wertvolle empirische Erkenntnisse. Es zeigt sich, daß unsere Anerkennung des begrenzten Rechtes einer betontermaßen experimentell empirischen Religionspsychologie (vgl. oben, Einleitung S. 7ff.) insofern gerechtfertigt ist, als zur Beantwortung der hier gestellten Fragen auch eine rein empirische Psychologie des religiösen Menschen notwendig ist.

Die Bedeutung der Ergebnisse Girgensohns für uns ist zunächst die, daß der exakte Nachweis vorliegt, daß die Sinnhaftigkeit des religiösen Bewußtseins jedenfalls nicht auf immanent psychische Gesetzmäßigkeiten zurückgeht, daß sein faktischer Bestand weder aus Lust-Unlustmechanismen noch speziell aus Organgefühlen erklärt werden kann. So stark auch in allem religiösen Erleben unlustvolle und lustvolle Gefühle, die sich sogar zu Affekten der Liebe steigern können, enthalten sind, so sind doch Lust oder Unlust nie eindeutig und selbständig in ihm enthalten und rücken auch nicht einmal in den Vordergrund (vgl. Girgensohn, S. 400 und 406). So kann man auch nicht Religion mit Feuerbach als ein Produkt der Phantasie ansehen, das faktisch auf Lust-Unlustzustände zurückgeht. Diese sind vielmehr nur ein ,,sekundäres und begleitendes Moment" in der empirischen

Religion (Girgensohn, S. 412). Diese Zuständlichkeiten können oft als spezielle „Organempfindungen" innerlich wahrgenommen ins Bewußtsein treten. Auch diese dominieren im religiösen Erleben als solchem nicht, aber sie machen die körperliche Resonanz aus, ohne die es keine emotionalen Gedanken gibt. Spielen nun etwa die Organempfindungen eine solche Rolle im religiösen Erleben, daß man die Religion wesensmäßig als eine Funktion von Körperzuständen definieren müßte? Daß Körperzustände in geistigen Prozessen eine größere Rolle spielen, als im allgemeinen bewußt ist, steht wohl fest. Aber besteht damit ein Recht, mit Freuds Anhängern in Körperempfindungen das Wesenhafte eines geistigen Vorgangs wie der Religion zu sehen? Soll der geistige Gehalt dieses Vorgangs in Wahrheit nur aus der „Libido" verständlich werden, nämlich als deren Verkleidung? Hier macht Girgensohn darauf aufmerksam, daß es „richtunggebende Sinnfaktoren" sind, die neben dem „mehr oder weniger sinnlosen" Mechanismus immer wieder in überraschender Weise auftauchen und „die eigentlichen Regisseure des ganzen bunten Spiels sind" (Girgensohn, S. 420). Die Leitung im höheren Seelenleben hat weit mehr der sinnvolle Gedanke, als es die Freudsche Theorie wahr haben will. Die Organempfindung wird nur Baustein und verliert ihre selbständige Bedeutung. Ja, sie kann so sehr zurücktreten, daß das rein geistige Schauen der Kontemplation sie unbewußt werden läßt. Damit ist aber bestätigt, daß die bewußt körperliche Resonanz des Gefühlslebens nicht zum notwendigen psychologischen Bestand der Religion gehört (vgl. Girgensohn, S. 422).

Wenn also weder Lust-Unlustgefühle noch reine Organempfindungen[1]) primäre Elemente des religiösen Bewußtseins sind, so kann man seinen Bestand schwerlich aus ihnen erklären. Das unmittelbare Selbstbewußtsein der Religion müßte auch anders sein, wenn es in jenen Elementen immanent psychologisch seine wesentlichen Grundlagen hätte.

Die Zurückführung des religiösen Bewußtseins auf ein „Erlebnis" will eben dieses Bewußtsein aus seiner transsubjektiven Intentionalität verstehen. Von daher soll das religiöse Gesamtbewußtsein

---

[1]) Die Organempfindungen spielen, wie Girgensohn S. 422ff. berichtet, noch eine andere Rolle im religiösen Erleben. Sie konstituieren einen imaginären Bewußtseinsraum, in dem es zu Gegenwarts- und Anwesenheitserlebnissen kommt. Schon James hat auf die Häufigkeit dieser Anwesenheitserlebnisse in der Religion hingewiesen. Gegenwartserlebnisse sind ganz alltägliche Randerlebnisse bei allen Menschen. In der Religion bedeuten sie eine Art Wirklichkeitsbewußtsein des Unsichtbaren. Sie gehören aber nicht notwendig zu ihr und haben für sie nur sekundäre Bedeutung.

seinen Sinn erhalten. Girgensohns Forschungen bestätigen uns empirisch psychologisch das Recht dieser Auffassung, indem sie uns Gedanken und Ichfunktionen als wesentliche Momente des religiösen Erlebens erkennen lehren. Denn „Gedanken" ebenso wie „Ichfunktionen" sind intentionalen Charakters. Es ist nachgewiesen, daß im religiösen Erleben stets „unanschauliche Denkleistungen als führendes Moment" mit enthalten sind (Girgensohn, S. 436). Diese sind zwar zunächst nicht „diskursiv", d. h. in Schlußfolgerungen sich vollziehend, sondern „intuitiv", schauend in lebendiger Fühlung mit einem angeschauten Gegenstand. Der Mensch denkt sich in der religiösen Intuition im Zusammenhang mit etwas „Höherem", das er zwar selbst nicht „denken" kann. Es kann die intuitive Denkkraft größere „Dinge" meinen, als sich diskursiv begrifflich widerspruchslos ausdrücken läßt (Girgensohn, S. 456). Intuitive Gedanken kann man mehr oder weniger halten, ins Auge fassen, vielleicht aussprechen. Das Aussprechenkönnen wird von der Kraft des Gedankens selbst gesteigert. Diese Gedanken umgeben sich nun auch mit Organgefühlen und werden somit „emotional". Erst in diesem Zusammenhang treten Organgefühle im religiösen Bewußtsein auf. Das Erlebnis „tiefen Friedens" nur durch Befreiung von einem quälenden Schmerz wäre noch nicht religiös. Religiöses, von intuitiven Gedanken durchzogenes Erleben bezieht sich auf „etwas", was es „meint"[1]).

Für dieses religiöse „Meinen" ist aber noch etwas anderes charakteristisch und notwendig: das Vorhandensein der Ichfunktionen. Alles bewußte, wenn auch noch so dunkle religiöse Denken ist ichbezogen. Es vollzieht sich in angeeigneten Gedanken. Ein nur intellektuell

[1]) Wir dürfen hier auch der Ansicht Heinrich Maiers über die Religion gedenken („Psychologie des emotionalen Denkens", S. 499 bis 555, Tübingen 1908). Nach ihm gibt es „kognitives" Denken, das etwa unserem „diskursiven" entspricht, und emotionales Denken. Dieses kann nun „volitiv" oder „affektiv" emotional sein, je nachdem, ob es mit dem Willen oder dem Gefühl vorwiegend zusammenhängt. In der Religion handelt es sich nach H. Maier um ein vorwiegend affektiv emotionales Denken, das sich auf „Phantasievorstellungen" richtet, d. h. bei ihm, auf Gegenstände, die sich nicht direkt auf sinnliche Erfahrung gründen. Dabei hat dieses Denken ein eigentümliches Geltungsbewußtsein, das jedenfalls nicht aus kognitiven Denkakten gewonnen ist. Uns interessiert in unserem Zusammenhang, daß auch H. Maier das Gedankliche, also Sinnbezogene, als für die Religion wesentlich ansieht. Wir halten aber die Bezeichnung von Gegenständen, die nicht auf sinnliche Erfahrung sich gründen, als „Phantasievorstellungen" insofern für irreführend, als Vorstellungen der Phantasie der spielenden Spontaneität des Geistes zu entspringen pflegen und eine objektive Begründung nicht haben. Das gilt jedenfalls von dem „Objekt", das vom religiös emotionalen Denken gemeint ist, nicht, wenn es auch mit echten Phantasievorstellungen symbolisiert wird.

gedachter Gedanke gehört nicht zum „emotionalen" Denken der Religion. Liebe zu Gott ist eine Stellungnahme des Ich, wie es auch unter Menschen keine so ausgesprochenen Ichbeziehungen gibt, wie Liebe und Zuneigung. In der Sympathie erfährt ein Ich von einem anderen Zustimmung, in der Antipathie Ablehnung, in beiden Fällen eine Wertung. Diese Ichbeziehungen können sogar das Ichbewußtsein selbst verwandeln. Es kann sich sehr steigern, dabei aber merkwürdigerweise plötzlich fast verschwinden, nämlich dann, wenn die Kraft des Aufmerksamkeitsstrahls von seinem fesselnden Gegenstand so absorbiert wird, daß ein bewußtes Ichgefühl daneben kaum noch möglich ist. Aber gänzlich verschwindet dieses nie, auch nicht in dem Mystiker, der von einer Identität von Ich und Gott auf den Höhen der Kontemplation träumt[1]). Wir können uns erweckter, unserem „Selbst"[2]) näher fühlen. Jedenfalls fühlen wir dabei ein „Ich".

Girgensohns Ergebnis ist also, daß den psychischen Elementen nach „letztlich die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande liegt, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist" (Girgensohn, S. 492). An der Wurzel des religiösen Bewußtseins steht ein bestimmendes Erleben, das sich an emotionalen Gedanken einer individuellen Totalexistenz, eines „Ich" vollzieht[3]).

Dieses Erlebnis an der Wurzel der Religion ist es, das Werner Gruehn als „Werterlebnis" genau untersucht hat. Dabei ist das Wesentliche, daß diese religiöse „Wertung" nicht nur als „Subsumption" eines Erlebnisinhalts unter einen bereits bekannten Wert bezeichnet werden kann, sondern den Charakter einer Neuwertung trägt, gleichsam der Entdeckung des spezifisch religiösen Wertes (Gruehn, Das Werterlebnis, S. 98 und 130). Gruehn zeigt nun, wie ein Mensch zur Anerkennung dieser neuen, in seinem Seelenleben konstitutiven Werte gelangt. Er zeigt, daß es spezifische seelische Vorgänge gibt, in denen das geschieht, nämlich in den Ichfunktionen als positiven und negativen Aneignungsakten. Ein Bekehrungsakt hängt mit einem zentralen

---

[1]) Ähnlich äußert sich darüber Karl Heim in seinem Buche „Glaubensgewißheit". „Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion", S. 59. Leipzig 1916.

[2]) Vgl. zu der Frage des „Selbst" das Kapitel über P. Hofmanns Religionsauffassung, unten S. 51f.

[3]) Dieses Ergebnis entspricht der Schleiermacherschen Analyse des religiösen Bewußtseins, indem es statt Schleiermachers „Anschauung und Gefühl" (Reden über die Religion) hier ganz entsprechend „Gedanken und Ichfunktionen" nennt. Girgensohn hat aus der Külpeschen Psychologenschule die Anschauung von der führenden Rolle des Denkens gegenüber den Vorstellungen entlehnt. Seine Auffassung vom „Ich" als einem unableitbaren psychischen Element teilt er mit Theodor Lipps.

Neuwerterlebnis notwendig zusammen und leitet sich aus diesem her (vgl. Gruehn, S. 233).

Natürlich kann jetzt nicht das die Meinung sein, daß wir in dieser „Aneignung des religiösen Wertes" den spezifisch religiösen Akt vor uns haben. Wenn, wie Girgensohn sagt, das eigenartig Religiöse erst eine „höhere Einheit" ist, die sich „aus mittleren Komplexionen des allgemeinen Geisteslebens organisiert" (Girgensohn, S. 700), so trägt diese „höhere Einheit" den Charakter einer Synthese aus einfachen Elementen. Innerhalb dieser Synthese hatte ja Girgensohn auf die fundierende Rolle des Gedanklichen hingewiesen[1]). Er kann also den religiösen „Prozeß" als verwickelte und feine Leistung des Geisteslebens (vgl. Girgensohn, S. 700) nicht für sich betrachten, sondern nur unter Rückwirkung des religiösen Gesamtbewußtseins und als dessen Wurzel[2]). Ihm gegenüber läßt sich das Erlebnis nicht isolieren. Der Gedankengehalt, der Sinn des Erlebnisses geht nämlich in die „Überzeugung" ein, in die gedanklich unformulierte und alsdann formulierte. In ihnen haben wir die beiden nächsten Schichten der religiösen Bewußtseinseinheit.

Die gedanklich noch nicht formulierte „Überzeugung" könnte man als eine sich mannigfach verzweigende Überzeugung von der Existenz des religiösen Wertes bezeichnen. Wäre sie nicht auch von Gedanken durchzogen, würde sie strukturlos zerfließen. Als Überzeugung von Werten ist sie nun eine durchaus organische Größe, denn lebendige Wertbekanntschaften können auch sterben (vgl. Gruehn, S. 231). Ein Ich hat neue Werte angeeignet. Es hat in seiner neuen Liebe ein Wachstum erlebt. Aber dieses Wachstum kann wieder verfallen. Alte Wertungen können wieder wach werden. Diese Überzeugung ist das, was Gruehn etwas mißverständlich als „einen wertvollen Besitz", als ‚Reichtum des Ich" bezeichnet (Gruehn, S. 232).

Es ist die bleibende Bekanntschaft mit einer Wertklasse, die allgemein als „Überzeugung" von ihr bezeichnet werden darf. Die Werte, die man kennt, von denen ist man überzeugt (z. B. von ökonomischen, theoretischen oder ästhetischen), die nimmt man wirklich ernst, an die „glaubt" man. Wie die Bekanntschaft mit einer Wertklasse in einem spezifischen Werterlebnis entsteht, so setzt auch die

---

[1]) In dieser Betonung des Gedanklichen für die Religion ist Girgensohn in Übereinstimmung mit H. Scholz (Religionsphilosophie, Berlin 1921). Diese Auffassung braucht nicht in einen Intellektualismus auszuarten, der die Beteiligung des ganzen Menschen an der Religion leugnet.

[2]) Vgl. Girgensohn, S. 436: „Aber die synthetische Realisierung der dominierenden Einheit selbst ist etwas Neues oder, vorsichtiger ausgedrückt, etwas anderes gegenüber den Einzelkomponenten. In ihr allein liegt das Wesentliche der religiösen Struktur."

religiöse Überzeugung das religiöse spezifische Werterlebnis voraus. Dieses bleibt nun zwar nichts Einzelnes, einfach Bestimmbares. Es handelt sich um die mannigfachen Quellpunkte im inneren Leben eines Menschen, die für eine religiöse Bewußtseinsbestimmtheit, jedesmal, wenn sie da ist, immer wieder das Bestimmende sind. Sie können einem Menschenleben seinen Charakter geben. Die „Überzeugung" aber wird sich wandeln in Neuwachstum und Absterben mit der Möglichkeit einer immer tieferen Erfahrung religiöser Werte und Kräfte. Was hier wächst, gründet sich auf den Glauben, den nur Gott im Menschen erwecken kann, indem er Ja zu seinem Dasein sagt. Auf seiten des Menschen entsteht dann seine „Überzeugung" durch die überschwängliche Werterfahrung, die ihm die Freudigkeit gibt, diesen Wert in der Konkurrenz der Motivationen seines Handelns als den eigentlichen Wert zu empfinden und ihm zu folgen. So vollzieht sich etwas von der Bestimmung des Menschen, der neue Bund Gottes mit den Seinen, von dem Jeremia redet (Jeremia 31, V. 33): „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein".

So ist die gedanklich unformulierte Überzeugung eine reine Bekanntschaft des einzelnen mit einem Wert. Werte erkennt man „im Herzen" und nicht allein im Kopf[1]). Nachdem sie im Herzen empfangen sind, im „Gefühl", und hier Ichfunktionen und intuitiv emotionale Gedanken entbinden, können sie dann auch zu einem „Wissen" werden. Aber dieses Wissen ist keins, das lehrbar oder demonstrierbar wäre, sondern gleichsam der konservierende Faktor des vorhergehenden Erlebnisses. Die einzelnen Stücke dieses „Wertwissens" werden zwar im Denken mit anderen „Anschauungen" zu einer „Lebensanschauung" verschmolzen, in besonders prinzipieller Weise von den „theoretischen Menschen", die sich über alles Rechenschaft geben. Aber dieses Gedankenunternehmen gehört schon nicht mehr zur eigentlich religiösen Überzeugung, sondern verwendet sie nur.

Etwas anderes ist nun der gedankenmäßige Ausdruck der religiösen Überzeugung. Es handelt sich hier um die klare gedankliche Formulierung dessen, was schon in der sich im „Erlebnis" konstituierenden „Überzeugung" dunkel, aber oft feiner und tiefer mitgedacht wurde, als im formulierten Gedanken. Zu verstehen ist jene gedanklich religiöse Überzeugung aber nur als Formulierung jener intuitiven Gedanken und als Rechenschaft über Werterlebnisse. Man sieht, wie wenig die religiöse Überzeugung eine Sache metaphysischer

[1]) Man bedenke, daß das hebräische Wort für „Herz" auch oft „Verstand" bedeutet.

Spekulation des Kopfes ist, eine Setzung irgendwelcher transzendenter Realitäten, eine bloße Hervorbringung des menschlichen Geistes, wie sehr sie Herzenserfahrung des Menschen in diesem seinem Leben ist!

Die Gefahr besteht, daß mit der Formulierung der Gedanken, mit der Einordnung der Gotteserkenntnisse in den Erfahrungsschatz einer Lebensanschauung die intuitiv religiöse Lebendigkeit erlahmt. Man kann das Erfahrene spekulativ philosophisch sichern wollen, ohne es zu können. Neu aufleben kann ein erinnerter Erfahrungssatz immer nur an neuen Anschauungen, die jedoch immer anders kommen werden.

Im gedankenmäßigen Ausdruck einer Überzeugung kann man deutlich zwei in sich zusammenhängende, miteinander verwobene Gewebe erkennen. Gemeint sind einerseits die rationalen, diskursiv klar gedachten Gedanken, die logisch jedem Verstande mitteilbar sind und die nur das Gefüge einer theoretisch gedachten Lebensanschauung mit einem religiös bestimmten Wertsystem ausspinnen; andererseits die irrationalen, die Werterfahrungen meinen, die man nur einfühlend verstehen kann, soweit man jene Erfahrungen selber kennt. Die Überzeugung, die sich noch nicht gedanklich formuliert hat, hat die Tendenz, über sich selbst klar zu werden und dann sich auszusprechen. Vielleicht geschieht das aus einem gewissen Konservierungsinteresse dem neu Gewonnenen gegenüber. Das Reflexionsinteresse des „besinnlichen Menschen" hat vielleicht sein Motiv darin, ungestört dunkel Geschautes klar zu fassen und zu erhalten, jedenfalls gedanklich formuliert.

Es ist nun aber die wirkliche Lage jedes frommen Menschen, daß er mit seinem Überzeugungsleben sich in einer großen Geschichte von Überzeugungen befindet. Bewährte Glaubensgedanken treten an ihn mit normativer Autorität heran, z. B. in Erziehung, Kirche und Schule. Damit reicht man ihm jene Begriffe, die der gedankenmäßige Ausdruck klassischer Erfahrung und Überzeugung geprägt hat. Man mutet ihm zu, daß er sie mit dem Inhalt eigener Werterfahrung erfüllt. Wer sie zu erfüllen vermag, wie sie gemeint waren, der hat sie „verstanden".

Indem man nun aber dem einzelnen die geformten Begriffe und Gedanken darreicht, ihm also gleichsam die konservierenden Gefäße für seine Erfahrungen und Überzeugungen gibt, bewirken diese Gefäße nicht nur eine Konservierung, sondern auch eine Akzentuierung. Sie wirken also auch zurück auf die Überzeugung selbst, indem sie für bestimmte Erfahrungen besonders empfänglich machen. Das hängt damit zusammen, daß in einem begrifflich mitteilbaren Gedanken der irrationale Wertgehalt in dem Sinne gebunden sein kann, daß durch eine begreifliche, mitteilbare Wahrheit die nicht mitteilbare Wert- und Sinnerfahrung genau bestimmt ist und möglicherweise Erfahrung werden kann. Das rechte Verständnis des „Gelernten" ist der Willkür

entzogen. Angewandt auf das Christentum in Schleiermachers Ausdrücken: die Darstellung in der Rede meint ganz bestimmte fromme Gemütszustände. Das Umgekehrte würden wir freilich nicht zugestehen, daß bestimmte fromme Gemütszustände auch immer eine ganz bestimmte Rede zur Darstellung benötigen. Gedankliche Ausdrücke enthalten ja immer Adäquatheiten und Inadäquatheiten gemischt. Waltet über ihnen in der Geschichte gleichsam das Zuchtwahlgesetz eines ganz bestimmten normativen Inhalts, so sind doch alle empirisch ausgesprochenen Überzeugungen in der Form relativ. Ihre Form hat in der Geschichte ihr begrenztes Leben. So ist auch gerade die originale individuelle Überzeugung meist bestrebt, ihren adäquaten geistigen Ausdruck selber zu liefern. Sie kann dabei die dargereichten Formen fremder Überzeugung, gleichsam als Rohstoff zur Auswahl, nicht entbehren. Ohne sich anbietende Gedankenformen würde manche „Überzeugung" in Strukturlosigkeit und bloße Subjektivität zerrinnen. Ein Verstehen der Inhalte jener Formen kann aber immer nur den Sinn haben, dem Leben der Überzeugung zu dienen, einen „Täter des Wortes, nicht einen Hörer allein" zu erwecken.

In gleicher Mittelstellung wie die gedanklichen Ausdrucksformen stehen auch die Vorstellungen des religiösen Bewußtseins. Sie sind letztlich nur Ausdrucksmittel seiner gedanklichen Bestandteile. Deshalb ist es auch erträglich, daß nichts so individuell und auch nichts so zeitgeschichtlich bedingt ist am religiösen Bewußtsein, wie eben jene Vorstellungen. Sie geben den religiösen Gedanken als Gleichnisse ihre notwendige Konkretheit, ohne die sie zu Abstraktionen würden, die der wertbezogenen Lebendigkeit religiöser Gedanken nicht mehr Ausdruck geben würden. Die Vorstellungen dienen zur Darstellung des eigentlichen Überzeugungsgehalts, der sich aus dem religiösen Grunderlebnis entfaltet.

Diese sekundäre Rolle der religiösen Vorstellungen ist in bezug auf die religiöse Bildersprache bereits von W. Stählin vertreten worden[1]). Girgensohn bestätigt uns, daß die religiöse Vorstellung nur ein deutungsbedürftiges „Symptom" für die Gedankenarbeit des religiösen Menschen ist (vgl. Girgensohn, S. 559). Auf den Sinngehalt der Vorstellung kommt es an[2]). Die visuellen, akustischen oder kinästhetischen Vorstellungen, eine bilderreiche oder abstraktere Sprache sind individuell zufällig und finden ihren Sinn als Verbildlichungen von

[1]) Archiv für Religionspsychologie I, S. 117ff.

[2]) Daß unanschauliche Gedanken gegenüber dem rein Vorstellungsmäßigen eine unerwartet große Rolle spielen, sieht man schon am Wesen der Karikatur mit ihrer wirksamen Unterstreichung eines Gedankens auf Kosten der Vorstellungstreue.

Gedanken. Diesen gegenüber haben sie eine gewisse Inkongruenz. Aber eine an sich absurde Vorstellung kann einen durchaus diskutablen Sinn haben (vgl. Girgensohn, S. 564). Als religiöse Vorstellung ist sie allerdings notwendig unzulänglich, denn sie unternimmt, Unsichtbares zu schauen und Unhörbares zu hören.

Das Experiment hat aber auch gezeigt, daß die Willensseite des religiösen Erlebens ebenso wie die Vorstellungsseite Gedanken und Ichfunktionen gegenüber sekundär ist (vgl. Girgensohn, S. 583). Versteht man nämlich mit Girgensohn unter „Wille" „nur solche mit dem Bewußtsein freier Setzung und Selbstbestimmung verbundenen Ichfunktionen, die auf ein bestimmtes Handeln gerichtet sind" (Girgensohn, S. 575), so ist klar, daß innerhalb der religiösen Bewußtseinsbestimmtheit das Ich seine Entscheidungen zum Handeln auf Grund seiner Erlebnisse fällt. Ideal betrachtet entscheidet es sich „frei" für das göttlich Gebotene, weil es aus seiner Gotteserfahrung eine Neueinstellung des Ich empfangen hat. Ja, das handelnde Bewußtsein kann sich am meisten frei fühlen, wenn es seine Bestimmung von Gott empfängt. Die Verheißung Gottes „zieht" den empirischen Menschen in eine Willensrichtung hinein, die ohne sie kein Mensch einschlagen würde (vgl. Joh. 6, V. 44).

2. Kapitel.

Die inhaltliche Struktur des religiösen Bewußtseins nach E. Sprangers „Lebensformen".

Einen interessanten Versuch, das religiöse Bewußtsein aus seinen eigenen Inhalten seiner Struktur nach zu verstehen und zu beschreiben, bietet uns Eduard Spranger in seinen „Lebensformen"[1]). Hier wird die Struktur des religiösen Bewußtseins im Lichte der geisteswissenschaftlichen Psychologie (vgl. oben S. 10ff.) gesehen, also auf den Zusammenhang seiner Sinngehalte hin untersucht. Wir folgen mit unserer Stellungnahme der Darstellung Sprangers in den entsprechenden Kapiteln der „Lebensformen" (Lbf.).

a) Die Eigenart der religiösen Akte. Darstellung und Würdigung.

Wie wir bereits erwähnten (oben S. 11), definiert Spranger den „Sinn" als „ein Wertbezogenes" (Lbf., S. 13). Indem er nun die mannigfachen „Sinnrichtungen" untersucht, die „in einem geistigen Augenaufschlag enthalten sein können" (Lbf., S. 37), sucht er also die qualitativ verschiedenen Wertbezogenheitsarten der Akte, die in einer Einzelseele miteinander verbündelt sind. Wird ein Einzelerlebnis auf den Totalsinn eines individuellen Lebens bezogen, so geschieht das im typisch religiösen Akt. Es wird also ein Einzelerlebnis dabei zum Quellort für das Erlebnis des Totalsinns des individuellen Lebens, auf den dann das Einzelerlebnis bezogen wird. Demnach wäre das religiöse Erlebnis ein Werterlebnis der individuellen Lebenstotalität.

Spranger bestimmt „Wertungen" und „Werterlebnisse" als besondere primäre Geistesfunktionen (Lbf., S. 46). Es kommt zwar kaum vor, daß sie nicht durch einen theoretischen Erkenntnisakt fundiert sind oder durch eine Existenzerfassung, d. h. diese Akte stehen in den meisten Fällen in einem unentbehrlichen Zusammenhang mit der reinen Wertung. Außerdem kann der Sinn der Wertung nachträglich in Form von Werturteilen ausgesprochen werden, die also auch die Existenz des Wertes aussprechen. Indem die Wertung gegenständlich

[1]) Eduard Spranger, „Lebensformen". „Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit." Halle 1922.

gerichtet ist, unterscheidet sie sich von bloß momentanen Gefühlsaffektionen[1]). Aber der Wertungsakt als solcher ist nichts Intellektuelles. Er ist zwar meist intellektuell fundiert[2]) im Existenz erfassenden Eindruck oder intellektuell formuliert im Werturteil. Als Akt aber ist die Wertung sui generis.

An einem Einzelerlebnis wird der für ein Einzelleben höchste Wert ergriffen (vgl. Lbf., S. 52ff.). Er gibt seiner Natur nach damit dem Einzelleben, seinem ganzen Dasein Wert. Spranger zitiert Nietzsches Wort: „Unsere höchsten Augenblicke selbst werden uns am festesten verbinden, am dauerndsten verpflichten" (Lbf., S. 52, Anm.). Zwar wird der empirische Mensch den angeschauten Lebenssinn nie festhalten können. Dennoch ist dieser das Ziel des religiösen „Ringens" (Lbf., S. 53). „Diejenige Seite oder Ursache der Welt (aber), die uns das höchste Werterlebnis »offenbart«, nennen wir in der religiösen Sprache »Gott«" (Lbf., S. 52), wobei Spranger unter „Welt" ein Ganzes versteht, das wir unserer geistigen Struktur des Subjekts entgegensetzen.

An dem Verhältnis des religiösen Aktes zu den anderen geistigen Akten werden zwei typische Formen der „Mystik"[3]) unterschieden, die gestaltlose und die gestaltgebende. Das richtet sich danach, ob durch den religiösen Wert die anderen Werte so negiert werden, wie das Licht der Sterne bei Sonnenschein, oder ob die biologischen, ökonomischen, theoretischen oder ästhetischen Werte vom religiösen Werte Licht erhalten und damit selbst erstrahlen wie ein Mond. Vielleicht weiß man durch die „Monde" des höchsten Genusses, der höchsten Erkenntnis, des höchsten Symbols überhaupt erst vom Licht der Sonne des Allreichtums, der Allweisheit, der Allschönheit.

Das religiöse Erlebnis[4]) muß sich stets an untergeordnete Akte anschließen. Es braucht einen irdischen Ausgangspunkt, auf den auch die gestaltloseste Mystik nicht verzichten kann. Dieser ist für die religiösen Erlebnisse fundierend (Lbf., S. 54). Andererseits können

---

[1]) Wir denken sie uns als das resonanzartige Reagieren der an sich sinnbestimmten menschlichen Totalexistenz (also einschließlich des Unbewußten) auf einen Eindruck.

[2]) „Fundiert" ist bei Spranger ein Akt, wenn sein Sinn den Sinn eines anderen Aktes einschließt oder voraussetzt.

[3]) Der Tatbestand der „Mystik" fällt hier also im wesentlichen mit dem der „Religion" zusammen. Dagegen vgl. die richtige Feststellung bei Scholz (Rel.-philosophie, 1. Aufl., S. 165): „Es ist überhaupt ein Irrtum, zu glauben, daß mystische Erlebnisse an sich schon Religion sind. Die religiöse Mystik ist nur ein Bruchteil aller Mystik."

[4]) „Akte und Erlebnisse" bedeuten bei Spranger das Gerichtetsein eines subjektiven Geistes auf einen Gegenstand, der ihn einem Zusammenhang anderer Gegenstände sinnvoll einordnet oder als sinnvoll eingeordnet erlebt.

die untergeordneten Akte symbolisierend werden für den religiösen Akt. Das religiöse Werterlebnis kann nämlich nur transsubjektiv werden in einer hinweisenden Zeugnisfunktion für einen anderen Menschen. Es ist nur indirekt durch die untergeordneten Akte möglicherweise mitteilbar. In allgemeinen Sätzen erkennbarer Natur spricht sich der andächtige Mensch aus. „Diese Sätze sind aber gar nicht mehr kosmologisch, sondern psychologisch gemeint. Sie handeln von der religiös affizierten Seele, nicht vom Weltzusammenhang als solchem." „Das Dogma will psychologische Aussage und Symbol, nicht Welterkenntnis sein"[1]) (Lbf., S. 54). Aber nicht nur die theoretischen Akte werden für die Bezeugung des religiösen Erlebnisses notwendig. Das Ästhetische z. B. liefert Ausdruck und Eindruck, das Ökonomische die heilige Lebenstechnik. Spranger bekennt mit Recht, daß es kein Einzelerlebnis von (potentieller) religiöser Belanglosigkeit geben kann, weil sein Gegenstand ein Glied im Wertzusammenhang der Lebenseinheit ist. Es kann alles Sprache bekommen. Zwar entscheidet sich das daran, ob es in der Lebenseinheit sinnhaft gesehen wird. So wie alles zum Gegenstand einer ökonomischen, theoretischen oder ästhetischen Geisteshaltung werden kann, indem es in der Lebenseinheit liegt, so auch zum Gegenstand einer religiösen Haltung, in der die Lebenseinheit als solche auch mitempfunden wird. Es ist „alles in allem enthalten", wie die Neuplatoniker schon gesagt haben. „Das große Leitmotiv der Lebenssymphonie ist das Erlebnis: *πάντα θεῖα*" (Lbf., S. 55).

Zur Würdigung sei folgendes gesagt: Die Auffassung des religiösen Erlebnisses als eines reinen Werterlebnisses kann sich allerdings auf berühmte Vorbilder berufen[2]). Sie gibt aber doch zu Bedenken Anlaß. Das sich bildende religiöse Urteil enthält nämlich auch die Behauptung des an sich seienden ewigen Wertes, d. h. der Treue Gottes. Man denkt an einen nicht subjektbezogenen Wert, der „an sich" und vielleicht auch, indem er sich enthüllt, „für mich" da ist. So sagt auch Meister Eckhart: „Am Werk des inneren Menschen, dem sogenannten Schauen Gottes, unterscheiden wir ein Erkennen und ein Lieben. In ihnen liegt der Anfang eines heiligen Lebens"[3]). Im übrigen verweisen wir auf die Beschreibung der Eigenart religiöser Urteile in unserem Kapitel

[1]) Daß Dogmen nicht Welterkenntnis sein wollen, ist selbstverständlich. Daß dieses Mißverständnis entstehen kann, rührt daher, daß sie oft diesen falschen Schein nicht vermieden haben.

[2]) Auf S. 213 der „Lebensformen" bemerkt Spranger, daß der Sinn des Gottesbegriffs auch nach Rousseau und Albrecht Ritschl in einer Beziehung auf uns liege, d. h. „in den höchsten Werterfahrungen, gleichviel, ob der Hauptanteil dieser Beziehung von der Struktur der Welt oder der Struktur der Seele aufgebracht wird".

[3]) Schriften, Ausgabe von H. Büttner, II, S. 200.

über den Wahrheitsanspruch des religiösen Bewußtseins. Dort werden wir uns auch darüber aussprechen, ob dogmatische Sätze in Wahrheit Psychologie sind.

Spranger wird, wenn er von dem großen Leitmotiv der Lebenssymphonie, der Allgöttlichkeit spricht, zum Bekenner eines mystischen Panentheismus. Da müssen wir ihm rein deskriptiv zugeben, daß es seelische Höhen, Augenblicke geben kann, in denen alles in Gott gesehen wird, in denen das heilige Mysterium der Lebenseinheit gleichsam zum wesenhaften, quellenden Hintergrunde alles Einzelnen wird. Unser Bedenken aber gegen die einseitige Hervorhebung dieser religiösen Empfindungsweise wendet sich eigentlich gegen die menschliche Grundhaltung, aus der solche bewußte Diesseitsreligion hervorgehen kann. Über diese Haltung sei hier ein grundsätzliches Wort erlaubt.

Man darf gewiß im Rahmen einer „Psychologie und Ethik der Persönlichkeit" die verschiedenen Wertbekenntnisse einer vielleicht reichen Natur nebeneinander aufzählen und neben Wissensdurst auch Kunstsinn und Frömmigkeit nennen. Es ist richtig, daß „Frömmigkeit" mit zum Reichtum einer Persönlichkeit gehören kann. Aber wenn man sie, vielleicht unausgesprochen, gleichsam als Funktion dieser Persönlichkeit und ihres „Reichtums" denkt, dann ist es der Sache nach falsch und trifft nicht die wirkliche Frömmigkeit. Nach der Meinung des frommen Bewußtseins ist es der Reichtum Gottes, der unsere arme Natur reich macht[1]). Zu diesem Reichtum kann es aber nicht kommen aus dem (vielleicht theoretisch ausgebauten) Selbstbewußtsein einer dauernd zu einem Ich gehörenden Summe von verehrungswürdigen Werten, sondern nur aus der drückenden, ja erstickenden Erfahrung der Begrenztheit des Ich und der Wertwidrigkeit des eigenen Wollens. Alles andere „Selbstbewußtsein" lebt von Illusionen. Unser wahres Leben und damit der immer neu zu bewährende Wert der Persönlichkeit kann nur „Leben aus der Gnade" sein. Sie muß für das vergängliche Menschenleben wirklich Gnade sein, indem nur in ihr der Mensch das Ja Gottes zu seinem begrenzten Leben hört und dessen Sinn und letzte Liebe empfängt. Nur so kann er auch in seiner menschlichen, sozialen Liebe zum Nächsten ganz rein und selbstlos werden. Man gibt in dieser Liebe nicht die ichbewußten, kulturgläubigen und aristokratisierenden Werte der Persönlichkeit weiter; hier ist vielmehr deren harmlose Selbstbejahung entlarvt. Es ist nur

[1]) Also ist es auch nicht so, daß das Bewußtsein die vorgefundene arme Menschenwelt bei der Erfahrung ihrer sittlichen Wertwidrigkeit „wagt", mit einer höheren zu „überbauen" (Lbf., S. 84). Das ist Phantastik, aber nicht Frömmigkeit. Es trifft nur für sekundäre religiöse Vorstellungen zu (vgl. oben S. 22).

die allerhöchste, überirdische Liebe, aus deren Händen wir Menschen beschämt die Vergebung empfangen, die wir in dem, was bei uns wirklich „Liebe" sein kann, weitergeben. Nur da ist uns auch die Macht der Liebe gegeben, die von allem eigenen Machtstreben des „werteerzeugenden", „Überwelten" bauenden und gerade darin wahnerfüllten „Halbgottes" Mensch erlöst. Die Kulturleistungen des Menschen werden in ihrer Begrenztheit ihren Sinn überhaupt erst gewinnen, soweit sie an dem sich so gebenden Totalsinn der Existenz teilhaben.

Spranger denkt optimistischer über die „schöpferische" Rolle des Geschöpfes Mensch. Bei ihm erscheint eine gleichzeitige Verbrüderung von Liebe und Machtstreben eines Ich fast möglich. Er hat wohl recht, wenn er sagt: „Liebe und Macht schließen sich nicht aus. Aber der soziale Mensch will und kennt keine andere Machtwirkung als die Macht der Liebe" (Lbf., S. 176). Hier ist nämlich die Macht gemeint, die der Liebe gegeben ist, aber nicht die, die ein Mensch für sich erstrebt oder gar sich stiehlt. Von dieser letzteren „Macht" spricht Spranger aber sonst immer, allerdings in höflicheren Worten. „Die reine Machtnatur" möchte „sich selbst als Macht fühlen". „Wir sagten, daß in jener reinen Liebe schon ein religiöses Moment anklinge, weil sie dunkel auf die Totalität des Lebens bezogen sei. Hier ist ebenfalls ein totales Lebensgefühl von religiöser Grundfärbung vorhanden[1]): Selbstbejahung des eigenen Wesens, vor aller Einzelleistung, Vitalität, Daseinsenergie" (Lbf., S. 189). „Der reine Machtmensch stellt alle Wertgebiete des Lebens in den Dienst seines Machtwillens" (Lbf., S. 191). Spranger ist nun zwar nicht blind gegenüber der Ausschließlichkeit von Liebe und reiner Selbstbejahung. „An sich ist ein scharfer Gegensatz zwischen dem Willen, über Menschen zu herrschen und dem Willen, sie um ihrer selbst willen seelisch zu fördern." „Beides scheint[1]) also nicht nebeneinander in einer Seele Raum zu haben" (Lbf., S. 197).

Es wetterleuchtet also bei Spranger der schlimme Irrtum, als ob das ichbejahende Machtstreben harmlos und in actu nicht wider die Liebe wäre. In Wahrheit kann es nicht anders zu der Macht der Liebe und des Geistes, die Spranger gewiß vielfach auch im Auge hat, kommen, als durch die aus Gott freie Bejahung der widerfahrenen Ichverneinung. Nicht ich, sondern Christus in mir, der Herr aller Herren! Bei jener Nebenordnung von Einzelmacht als erstrebtem „Wert" und Liebe entsteht aber der falsche Schein, als ob sich die Preisgabe mit dem Triumphieren des lebendig interessierten Einzelsubjekts vertrüge. Das entsetzliche, tödliche Ärgernis des Kreuzes „scheint" bei Spranger nicht nötig zu sein. So ist auch die Allgöttlich-

[1]) Hervorhebung von mir.

keit der Welt für ihn anscheinend (er läßt es im unklaren) nicht der Inhalt eines aktuellen Gottesworts, das uns „Phänomen" wird, sondern ein Prädikat des zuständlich Bestehenden, der wahre Charakter dieser Welt. Das kann man aber nur behaupten, wenn man ästhetisch träumt. Die Allgöttlichkeit des Existierenden ist für uns ein Geheimnis, das Gott verborgen hat denen, die ihn mehr lieb haben, als ihre Einzelexistenz.

Einer pantheistischen Diesseitsreligion entspricht auch die Definition des Gottesbegriffs, die wir oben (S. 25) erwähnt haben: „Gott" als diejenige „Seite oder Ursache" der vom Subjekt als Einheit sich entgegengesetzten „Welt", die uns das höchste Werterlebnis „offenbart". Dieser Gebrauch des Gottesbegriffs erweckt zwar dem auf „etwas" gerichteten naturwissenschaftlichen Denken keinen Anstoß mehr. Er kann auch vor dem philosophischen Gewissen verantwortet werden. Aber er verrät doch eine unausgesprochene Neigung und Bereitschaft zu innerweltlichen Vergötterungen, die diesen Gebrauch des Gottesbegriffs erlaubt haben. Hier redet abermals das weniger ernst „gegen"ständliche, mehr atmosphärisch träumende „Welt"-gefühl des Ästheten. Das drängend Gegenständliche ist mehr als ich-bezogenes Transparent einer „geistigen Welt" empfunden. „Höhere Welten", etwa anthroposophischer Art, werden Phänomen. Wer wollte dem, was für uns ein Phänomen unserer Welt werden kann, eine Schranke setzen! Trotzdem ist die Mißbilligung jenes Gebrauchs des Gottesbegriffs nötig. „Gott" als Begriff meint doch nach Spranger eine „Seite oder Ursache der Welt". Eine Ursache der Welt neben einer offenbar innerweltlichen Weltseite zu nennen, geht nur unter zwei Voraussetzungen: Erstens, daß man — wie Spranger es tut — die „Welt" als die vom Subjekt gedachte und gesetzte Einheit eines Inbegriffs Phänomen werdender Objekte auffaßt[1]), und zweitens, daß man das, was man als Ursache der Welt denkt, in dieser „Welt" als Phänomen unter anderen erlebt. Damit kann dann nur das religiöse Erlebnis unter anderen Erlebnissen gemeint sein. Aber dieses Erlebnis nennt eine Seite der Welt niemals deren Ursache, rein deskriptiv gesagt.

b) Das religiöse Ich und sein Gegenstand. Darstellung und Würdigung.

Spranger hat ein ausgesprochenes Interesse für das psychologische Verhalten der „religiös affizierten" Seele. Wenn er von „Gott" redet, meint er die menschliche Gottesvorstellung, die ja zweifellos ein Erzeugnis der „Seele" ist. Das Problem der objektiven Fundiertheit

[1]) So entwickelt auch Simmel den Begriff „Welt" in seinen vier metaphysischen Kapiteln „Lebensanschauung", S. 33ff.

der religiösen Grunderfahrung verschiebt er dahin, daß er das Fundament dieser Erfahrungen und aller ihrer gedanklichen und vorstellungsmäßigen Folgen in den strukturellen „Tiefen des Ich" wiederfindet, eng verbunden mit dem sittlichen Bewußtsein. Dabei denkt er nicht an eine isolierte Individualität, sondern an das Ich überhaupt als geistiges Aktzentrum, das dauernd objektbezogen ist und eine gegebene apriorische Struktur hat. Diese gibt das Fundament der Sinnhaftigkeit aller subjektiven religiösen Objektsetzungen ab.

Spranger hält die „Frage der Religionsphilosophie, ob es ein gesondertes Objekt der religiösen Erfahrungen neben der ‚sonstigen' Erfahrung gibt" (Lbf., S. 101), für falsch gestellt. Das Entscheidende bei dem Ereignis, daß „ein Teilsinn zu einem Gesamtsinn erhöht wird, der über das ganze Leben ausstrahlt" (Lbf., S. 101), ist dieses, daß in der inneren Struktur der Seele, gleichsam im Apriori unseres geistigen Daseins „bestimmte Wertordnungen nicht nur vorgefunden werden, sondern auch Verwirklichungen fordern" (Lbf., S. 102). Die transzendenten Gegenstände des religiösen Bewußtseins in seiner strukturellen Verschlingung mit dem sittlichen Bewußtsein sind jetzt Setzungen der menschlichen Innerlichkeit, die dem Vorgefundenen entgegengesetzt werden. Die „objektive" Fundierung der menschlichen Jenseits- oder Nirvanavorstellung (als Vorstellung!) liegt also gleichsam in der sittlich religiösen Grundstruktur des geistigen Menschendaseins, die in der beschriebenen Weise also auch in Einzelerlebnissen wirksam sein kann. Weil es so steht, deshalb sind dogmatische Sätze in Wahrheit psychologische Aussagen; sie betreffen die seelische Existenz des Menschen, allerdings, sofern sie in objektive Wertordnungen eingeordnet ist.

Als „Psychologismus" läßt sich diese Anschauung Sprangers nicht hinstellen, denn er betrachtet ja die allgemeinmenschliche Geistesstruktur, nämlich in ihrer Einordnung in objektiv geistige Realitäten. Wertverzicht und Wertforderung als Grundlage des typischen Menschseins vor Gott, der sittlichen Not, ist ja ganz gewiß keine Erfindung des Menschengeistes, keine Illusion. Sie ist eine Daseinsgrundlage, die wir als gesetzt empfinden und die die Religion als „zu Gott geschaffen" verstehen kann. Das kann die Religion allerdings nur deshalb, weil Gott die sittliche Not des Menschen aufhebt, nachdem er durch diese Not die Herzen der Menschen zu sich gewendet hat. Somit bedient sich Gottes Handeln am Menschen allerdings der sittlichen Not, aber nicht, indem er sie bestehen läßt. Die typische Menschensituation jener Not hält nun aber Spranger für das „objektive" Fundament aller religiösen Geisteserzeugnisse. Im Ichgrund sittlichen Werterlebens wird den echten Wertforderungen Gehör gegeben und nicht nach ihrer Glücksverheißung gefragt. Das „Gewissen" ist es, das die höchste Bestimmung zu erreichen fordert (vgl. Lbf., S. 100).

Der mystische Ichexistenzgrund ist also die Stelle, wo für das Einzelleben die Sinnhaftigkeit seines Daseins kritisch wird. In den „Tiefen des Ich" muß dann auch die religiöse Erfüllung dieser Sinnhaftigkeit ihr Fundament haben. Aber was ist das Ich, das hier Wertforderungen Gehör schenkt und dabei gleichzeitig ihre Erfüllungen begründet? Es „hört" doch im Gewissen die Forderungen; was in ihm liegt, ist doch höchstens die Bestimmung zu ihrer Erfüllung.

Jedoch die Nichtidentität des „Ich" mit dem Wertfordernden und -erfüllenden gesteht Spranger auch ein: Könnte das Ich seine Akte normgemäß vollziehen, so wäre es mit dem völlig eins geworden, was Hegel den absoluten Geist nannte. Aber dieses Ich bleibt begrenzter Erlebnisschauplatz. „Als Subjekt jener höchsten Wertforderungen (Normen) ist das Ich selbst von göttlicher Art. Aber allein dadurch, daß es ein Ich ist, bleibt es widergöttlich, immer begrenzt, unfähig, den letzten Sinn anders zu fassen, als gebrochen in einer Individualität und also schattenhaft, gleichnishaft" (Lbf., S. 100). „Es bleibt in der Subjekt-Objektspaltung eine Spannung bestehen, die die religiöse Sprache in der Formel ‚Gott und die Seele' ausspricht. Da liegt die letzte Qual der Individuation und zugleich die letzte Zuflucht"[1]) (Lbf., S. 101).

Hier zeigt Spranger also Verständnis für das Interesse der Religion, daß für das begrenzte Ich Gott „Objekt" ist. Nun sagt er aber: Die „Tatsache, daß die religiöse Einstellung keine adäquaten Sinnformungen besitzt, sondern bald ästhetisch, bald theoretisch stammelt, ohne doch beides zu meinen, ist ein neues Motiv dafür, das religiöse Objekt ‚transzendent' zu nennen. Im Grunde ruht doch alles nur in den Tiefen der mit sich selbst einsamen Seele[2]). Was hinausprojiziert wird aus diesem schweigenden Atmen, trägt immer den eigentümlich metaphysischen Charakter einer ‚Hinterwelt'. Diese scheint der Quell der Offenbarung, obwohl er doch eigentlich allein im Innern strömt" (Lbf., S. 104).

Die Klarheit des Evangeliums von der Sündenvergebung vermissen wir hier zwar, aber es klingt doch vielfach an. Das zeigt sich z. B. in dem müden Wort von den Tiefen der mit sich selbst einsamen Seele, die sich zwar die Qual der Individuation eingestehen muß, aber doch eine letzte Zuflucht ahnt, eben in den „Tiefen der Seele", von denen man nicht weiß, wie sie zum begrenzten Ich gehören. Ich glaube, daß dieses Interesse an den „Tiefen der Seele", abgesehen von der eitlen

---

[1]) Hervorhebung von mir.

[2]) Spranger faßt gelegentlich die Möglichkeit ins Auge, daß ein Teil des objektiven Fundaments der Religion in der Struktur der Welt und nicht der der Seele allein liegen könne (Lbf., S. 213; vgl. oben S. 26, Anm.).

Selbstbetrachtung des Menschengeistes, in diesem Falle auch ein starkes Motiv im philosophischen Gewissen findet. Es waltet hier ein Abwehrtrieb gegen die gefährliche Neigung, religiöse Gegenstände zu einem Stück „Welt" werden zu lassen. Man denke an Sprangers Polemik im oben angeführten Zitat gegen die angebliche Offenbarung, die Gott als einen innerweltlichen Gegenstand meinen könnte. „Offenbarungen" sind für Spranger angemaßte Weltaussagen. Rechtmäßigerweise sollten sie Seelenaussagen, d. h. Aussagen über den Menschengeist sein, die Welt aber als Ganzes, gleichsam als Größe in der Klammer fassen[1]). „Innen" soll alles ruhen. Aber ist dann die Seele mit sich selbst einsam? Ist nicht mit Gott alle Einsamkeit der Seele vorbei? Auffälligerweise spricht Spranger von der Überwindung der Individuation im sozialen Akt des liebenden Ich, des Menschen unter Menschen (Lbf., S. 104). Soll es denn nur irdische Liebe geben, die die Individuation aufhebt? Tut das nicht vielmehr die himmlische Liebe, die den Sinn unseres ganzen irdischen Lebens aufstrahlen läßt, und tut es die irdische Liebe nicht etwa nur in ihr? Kennt also Spranger wirklich eine Aufhebung der Individuation in der irdischen Liebe, dann muß er die himmlische Liebe auch kennen. Spricht er doch von jener Erweiterung der Seele, „die die Individuation so gut wie völlig aufhebt und sie zur höchsten Seeligkeit, zur Erlösung führt" (Lbf., S. 99).

Es kreuzen sich also zwei Gedankentendenzen. Nach der einen besteht der Ausdruck „Gott und die Seele" zu Recht. „Gott" ist für das endliche Ich „Objekt" als Fundament aller seiner Objektivationen religiöser Art. Die andere Tendenz sieht das Fundament der religiösen Gegenständlichkeit in der „Innerlichkeit". Dabei bleibt aber unklar, wie sich diese „Innerlichkeit" zum empirisch begrenzten Ich verhält. Die „unendliche Ausweitung der Seele" ist eine Idee. Das Ich ist nicht das All, sondern entspricht einem Stückchen Raum, von Haut umschlossen. Gewiß ist der ganze Kosmos bei der Bestimmung seines Soseins beteiligt, aber ebensosehr in allen anderen Geschöpfen, z. B. in einem bloßen Stein.

---

[1]) Man vgl. Lbf., S. 212: „Die Welt — als das Ganze der auf die Einzelseele wirkenden Seins- und Sinnzusammenhänge — ist selbst ein religiöser Begriff. Die Wissenschaft müht sich vergebens, das Wesen des Ganzen theoretisch zu fassen." Wir bemerken: Das Ganze der Welt ist faktisch eine Setzung menschlichen Denkens; die Kategorie „Offenbarung" meint nichts, was im Weltzusammenhang liegt. Sprangers Polemik hat also diese Kategorie vollständig mißverstanden. Daran krankt auch seine ganze Auffassung vom Wesen der Religion. Eine Hinwendung auf das Daseinsganze ist, wenn es nicht nur ein philosophischer Akt sein soll, an sich unvollziehbar.

Das „Ich" findet sein vollkommenes Symbol in der Leiblichkeit und allen ihren Eigenschaften. „Wunderbare Tiefen" finden sich in Wahrheit nicht im „Ich", sondern im Wunder der Erschaffung und Erlösung seines Daseins und Soseins.

Was Spranger „religiöse Gegenständlichkeiten" nennt, würden wir lieber als Objektivationen des religiösen Bewußtseins bezeichnen. In bezug auf sie sagt er: „Die Tendenz zur Aufhebung jeder Form von Räumlichkeit und Zeitlichkeit allein versetzt die religiösen Gegenstände in eine transzendente Ordnung. Und in der Hingabe an sie allein ist es dem Ich vergönnt, ewig zu sein mitten im Zeitlichen und Endlichen" (Lbf., S. 102). Natürlich darf das nur aktuell gemeint sein. Aber wir fragen uns: Ist es denn wirklich so, daß unsere Hingabe einer Vergegenständlichung unseres Geistes gilt? Unser Geist richtet doch gleichsam nur ein Zeichen auf für das, was unsere Hingabe eigentlich meint, was auch kein Ich produziert hat, sondern von dem das Ich produziert worden ist[1])! Gewiß stehen nach Spranger nicht alle Ichproduktionen auf der gleichen Stufe. Die Wunschwelt der Glückssehnsucht wird zur Phantastik. Hingegen hat „das der vorgefundenen Welt entgegengestellte ideale Weltbild" (Lbf., S. 103) ein Recht, wenn es dem Ernst der in der realen Welt gültigen Weltordnung entspricht. Ihr liegt dann nämlich zugrunde die „eigentliche Grundlage religiöser Gegenstandsordnung" (!), nämlich die Erfahrung von der Verpflichtung zum höchsten Wert[2]). „Die lebendige Entstehungsstelle der ‚echten' Religion ist und bleibt die Spannung zwischen den normativ geforderten Werten und den vorgefundenen Wertwirklichkeiten, ja, den Grenzen der Realisierbarkeit der Werte überhaupt" (Lbf., S. 103). Mit dem allen hat Spranger aber nur die Entstehungsstelle bezeichnet, an der Religion auftritt. Die Inhalte der dort auftretenden Erfahrungen hat er dabei aber ganz außer acht gelassen. In denen erst qualifiziert sich das entstehende geistige Gebilde als Religion.

c) Die immanente Gesetzlichkeit des religiösen Geistesgebiets. Darstellung und Würdigung.

Diese Entstehungsstelle der Religion ist nun auch charakteristisch für ihre immanente Gesetzlichkeit, ihre „eingehüllte Rationalität", d. h. ihre meist unbeachtete Einlagerung in die „ratio" als menschliche

[1]) Vgl. Römer 11, V. 18.

[2]) Sofern diese Verpflichtung zum höchsten Wert verpflichtet, ist sie, wie wir meinen, religiös empfunden, nämlich indem man das Sittliche als von Gott geboten erfaßt (Kant). Handelt es sich aber um bloß formale Pflichtigkeit, so ist diese nicht die „eigentliche Grundlage religiöser Gegenstandsordnung", sondern nur der Tatbestand des Sittlichen, die „Predigt des Gesetzes".

Geistesstruktur. Diese beschreibt Spranger so, daß die „Sittlichkeit die eigentliche Wurzel echter Religiosität" ist, aber zugleich auch „die Quelle des Glückes, das aus der Erfüllung unserer wahren Bestimmung folgt" (Lbf., S. 83). Ein bloß triebhaft „religiöses" Verhalten, in dem der Mensch von sich aus den Wert seines ganzen Lebens sucht, wäre noch nicht echte Religion. Diese entzündet sich vielmehr am Gehorsam gegenüber objektiven Wertordnungen.

Spranger schildert nun das eudämonistische Glückstreben auch insofern als unvollkommen, weil z. B. „völlige theoretische Unklarheit über das Weltgeschehen und über die Quellen echten Glückes eine Rolle spielen" (Lbf., S. 82). Es werden soziale, juristische, karitative, familienhafte Formen in das Verhältnis von Göttern und Menschen hineinphantasiert. Hingegen „der Fortschritt der Religiosität zu höheren Formen ist abhängig vom Fortschritt der übrigen Geistesgebiete, die man dem Religiösen gegenüber auch geradezu als fundierende Einzelgebiete bezeichnen könnte" (Lbf., S. 82).

Durch den Fortschritt der Kulturgebiete entstehen für das individuelle Bewußtsein echte Werte, die unter „Teilnormen" stehen. Diese treffen in einem Ich, dem Zentrum der sie erzeugenden Akte, komplex zusammen, und zwar so, daß eine Konkurrenz und Verdrängung der den Teilnormen gemäßen Akte entstehen kann. Dadurch wird nach Spranger die „Totalnorm" erzeugt (Lbf., S. 82). Diese nun entscheidet im „Gewissen" über den objektiven Wert der ganzen Persönlichkeit.

Damit steht die ganze Persönlichkeit unter dem „Objektiv-Kritischen" (vgl. dazu oben S. 11, Anm. 5), ob sie ihm widerstrebt oder sich ihm frei unterwirft. Dieses Stehen des Menschen unter der objektiven Totalnorm „bedeutet die Sittlichkeit". Nach Spranger entsteht jetzt „echte Religion"[1]), wenn die Gerichtetheit auf den Totalsinn meines Lebens zusammentrifft mit dem Erlebnis nicht dessen, „was ich möchte", sondern dessen, „was ich soll" (Lbf., S. 83). Dieser notwendige Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit läßt beide Größen aber nicht zusammenfallen. Sittlichkeit wertet nur eine Person, Religion auch Welt und Schicksal. Genügt die vorgefundene Welt der höchsten Norm nicht, da „wagt" das religiöse menschliche Bewußtsein, „die vorgefundene Welt mit einer anderen, höheren, normgemäßen zu überbauen. So treibt schließlich das geistige Leben ein höheres Bewußtsein aus sich heraus", als das, das durch die

[1]) Neben der „echten" Religion darf aber auch nach Spranger die bloße Sehnsucht nach Glück schon „religiös" genannt werden, „wenigstens wenn es sich um eine Psychologie der Religion handelt" (Lbf., S. 213). Wir finden das unverständlich.

wirklichen Zusammenhänge des Lebens befriedigt werden kann (Lbf., S. 84). Das normative Wertbewußtsein schafft eine normgemäße Welt mit ihrer Ordnung, ganz gleich zunächst, ob die wertvolle Welt der seienden Welt als transzendent gegenübergestellt wird, oder ob der Wert als tiefster Sinn des Seienden gesehen wird. Unter diesen Gesichtspunkten definiert Spranger „Gott" aufs neue. Er ist hier der höchste Sinn, der sich dem Menschen an der Tatsache des Gerichts über alles menschliche Geschehen enthüllt. Das Leben, das ihm zustrebt, ist „Sittlichkeit".

Zur Würdigung darf folgendes gesagt werden: Gewiß kann Unkultur z. B. in theoretischer Beziehung zu einer Verunreinigung und Rückständigkeit der Religionen beitragen. Aber die Religionen erleben ihren Fortschritt nicht mit dem der Kultur zusammen. Ihre Unvollkommenheit ist nämlich nicht in der Kultur der Menschen, sondern in der Verhülltheit des reinen Gotteswillens begründet. So lebte Jesus in einer Zeit, die der unsrigen kulturell in den meisten Gebieten weit unterlegen war. Er hat auch mitunter lohnethische, also theoretisch bedenkliche Vorstellungen den Menschen erlaubt, ohne daß sein Gottesgehorsam eudämonistisch getrübt war. Das hat er mit seinem Tode bewiesen. Im Gehorsam vor dem Gotteswillen also zeigt sich die Vollkommenheit einer Religion. Dazu leistet die Kultur nur einen indirekten Beitrag[1]).

Die Auffassung, daß echte Religion notwendig mit Sittlichkeit verbunden ist, ist auch unsere. Es ist aber falsche psychologische Beschreibung, die Sittlichkeit als „Wurzel" der Religion oder als Quelle des religiösen Glücks hinzustellen. Religion an sich geht nicht aus der Sittlichkeit hervor, sondern ist ein vollkommenes Novum des Werterlebens[2]). Sie ist die Quelle echten Glückes, während die Sittlichkeit, das Erlebnis dessen, was ich soll und das daraus folgende Streben aus

---

[1]) Es sieht auch bei Spranger fast so aus, als ob erst durch die Verwirklichung von Kulturwerten der Konflikt der Einzelwerte im Gewissen „erzeugt" würde. Dabei scheint uns der Konflikt der Einzelwerte und das Gericht des Totalwertes strukturell in der Existenz des Menschen und seiner Totalwertbezogenheit von vornherein begründet. Hier gibt es kein prius, denn der totale Mensch hat immer schon in Einzelakten gelebt.

[2]) Hier wird Sprangers Ansicht durch W. Gruehns gründlichere experimentelle Untersuchungen des Irrtums überführt. Tatsächlich ist das religiöse Erlebnis eine Neuwertung und nicht eine „Subsumptionswertung" (vgl. Gruehn, Das Werterlebnis, S. 99, 112, besonders S. 130). Was wir als sittlich gefordert ohne Religion bereits kennen, wird uns im religiösen Erleben nicht zum höchsten Sinn, sondern weit mehr. Gruehn hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er bei seiner Anerkennung des Sprangerschen Werkes doch hinzufügt, „daß bei Spranger theoretische Behauptung und empirische Beobachtung wirr durcheinanderliegen" (Gruehn, S. 195, Anm.).

der Kraft des Menschen ihn bestenfalls zur Verzweiflung bringt: er kann dem Geforderten nicht genügen, auch nicht im selbstbewußten Hochgefühl der idealistisch sittlichen Handlung. Religion, wenn sie sich über sich selbst klar wird, weiß sich wesenhaft als Sündenvergebung.

Eine solche Vergebung kann vom Menschen aber nur empfangen werden. Erst in ihr kann ihm das Gericht über das Menschliche wahrhaft sinnvoll erscheinen. Ohne Sündenvergebung gibt es keine Sündenerkenntnis. Ohne Sündenerkenntnis herrscht Blindheit für das Gericht. Es besteht keine „Religion". Ein höchster Sinn des Daseins und Geschehens, der irgendwie vom Menschen deutend erzeugt wird, ist als Produkt des menschlichen Geistes nur eine Hindeutung auf „Gott", auf den Gegenstand der Religion, der kein „Gegenstand" ist, das absolut Transzendente, das die Religion meint und dem sie ihre Entstehung verdankt[1]).

Bei Spranger ist nun freilich der religiöse Gegenstand nur „erdacht", soweit er Gebilde seines Geisteslebens, Gedanke, Vorstellung ist. Er schweigt zwar davon, daß diese Geistesprodukte nicht dem „Gegenstand" entsprechen, den die Religion meint. Aber Spranger läßt den gemeinten Gegenstand nicht ganz außer acht. Er ist ihm der höchste Wert des Daseins, sofern er an einem Einzelerlebnis erlebt wird und von da aus ausstrahlt. Einen solchen Wert erfindet sich das Einzelleben nicht, sondern es entdeckt ihn, d. h. er ist ein Objekt, das nicht dem menschlichen Geiste entspringt.

Daß Spranger ein solches Objekt zugibt, zeigt sich in der Äußerung, daß der Kern der Religiosität im Suchen nach dem höchsten Wert des Daseins gesehen werde (vgl. Lbf., S. 213), aber auch in der Beschreibung des „transzendent mystischen" Erlebens (vgl. Lbf., S. 217). Was man in Unruhe und Unbefriedigung sucht, bis man es gefunden hat, das schafft man sich nicht, auch wenn man es, wie Spranger meint, „in sich" findet. Das Haben dieses Gutes kennzeichnet sich im Erlöstsein. Hier kommt Spranger unserer Auffassung näher. Man weiß nicht recht, wie weit er hier, selbst daneben stehend, nur ein ihm interessantes Phänomen einfühlend beschreiben will: „Insofern ein innerer Durchbruch auf ein objektives Prinzip zurückgeführt wird, spricht man von Offenbarung. Der Sinn der Welt wird nicht erkannt

[1]) Wir vergleichen dazu mit Befremden wegen der Vereinerleiung des Schöpferischen und des menschlich geistig Erzeugten den Satz auf S. 212: „Jenes Letzte, das den Sinn der Welt ausmacht oder als das ihr Sinn verleihende geistig erzeugt wird, nennt die religiöse Sprache „Gott". Etwas klarer spricht der Satz ebenda: „Gott nennt man das objektive Prinzip, das als Gegenstand der subjektiven höchsten Werterfahrung gedacht wird." Der in dieser Werterfahrung wahrhaft gemeinte „Gegenstand" ist allerdings nicht derselbe, der als Gegenstand einer subjektiven Erfahrung nur gedacht wird.

oder bewiesen, sondern er kommt über uns in dem eigentümlichen Erlebniszustand, den die religiöse Sprache Offenbarung nennt[1]). Ihre Vermittlungen können rein seelisch oder äußerlich sein. Das Entscheidende ist das Wie des Erlebens" (Lbf., S. 213ff.). Dieses Wie ist das höchste, restlos befriedigende Werterlebnis, auf dessen Erzeugung die ganze Geistesstruktur des religiösen Menschen dauernd gerichtet ist (Lbf., S. 214). Dieses Wie ist nach Spranger auch das allein Entscheidende über Religion oder Irreligion.

Mit Recht zeigt also Spranger, daß Religion als menschliche Haltung sich durch das Wie des Erlebens entscheidend charakterisiert. Aber er fühlt dieses Erleben nicht genug ein. Das nämlich, was als höchster Wert erlebt wird, ist nicht das von diesem Erleben eigentlich Gemeinte. Die der Religion wesentliche Glaubenshaltung glaubt nicht nur das, was im einzelnen Menschen psychisch Ereignis geworden ist, sondern an Gott, wie er ist. Diese Bedeutung des Gottesbegriffs für die psychologisch unzersetzte Religion sieht Spranger nicht, wenn für ihn Gott nicht Gegenstand des Glaubens, sondern ein psychisches Ereignis des Menschen ist, das in sein Geistesleben hineinpaßt. Deshalb ist er nur konsequent, wenn er bei seinen häufigen Gottesdefinitionen nur den Sinn des menschlichen Gottesgedankens deuten will und von diesem vom Menschengeist aufgerichteten Zeichen sagt: das „Gottessymbol gehört nicht notwendig zu den Erscheinungsformen der Religion" (Lbf., S. 248). Er meint also, daß die Erfahrung des höchsten Wertes, wie sie sich faktisch vollzieht, sich nicht im Gottessymbol aussprechen muß. Der Atheismus ist nach ihm erst dann „Irreligion", wenn er den Weltsinn überhaupt verneint. In der Tat war vieler Atheismus eine starke Gläubigkeit, die mit dem menschlichen Gottessymbol nichts anzufangen wußte. Echte Irreligion besteht, wenn ein Mensch sich gegen den höchsten Wert sperrt (Lbf., S. 247). Das kann geschehen aus ihm sinnlos erscheinenden Erfahrungen heraus oder in einer Pathologie des Werterlebens, im praktischen Relativismus oder Nihilismus, möglicherweise aber auch aus innerer Ablehnung von außen herantretender Formen des Wertzeugnisses. Eigensinnige, nicht wahrheitsliebende Skepsis, Ablehnung geformter Wertzeugnisse, um sie zu überbieten, ohne es zu können, auch das ist Irreligion. Religion steht und fällt mit der Erfahrung des Weltsinnes als Wert.

Damit hat Spranger die menschliche Religiosität für den modernen Menschen, der in erster Linie nach dem Sinn und Wert seines Daseins fragt, gut gedeutet. Freilich meinen wir, daß der Weltsinn als Wert dem Menschen nur im Glauben einleuchtet. Zu dem gehört es aber,

[1]) Einen Erlebniszustand bezeichnet die religiöse Sprache nie als „Offenbarung", sondern die Tat Gottes, die einen Erlebnisinhalt als ihren unvollkommenen Spiegel möglich macht.

daß das ewig Unbekannte und in der Religion doch Bekannte nicht als ein psychisches Erleben gedeutet wird. Der Gedanke, „Gott" meint mehr, als ein Mensch erleben kann, gerade auch dann, wenn mit diesem Gedanken sich ihm Sinn und Wert des Daseins erschließt. Ja, einen Sinn seines Daseins kann ein Mensch nur in irgend einer Ausprägung dieses Glaubens faktisch empfangen. Trotzdem alle „Religion" psychisch aus Erfahrungen hervorgeht und psychischen Bestand hat, können diese Erfahrungen aus dem Umfang ihrer eigenen Inhalte noch nicht verstanden werden, wenn man davon absieht, daß sie sich auf das transzendente Tun Gottes berufen.

d) Gesamtwürdigung.

Spranger macht den Versuch, die Religion als Phänomen innerhalb des menschlichen Geistes aus ihrem Sinn und ihrer Gesetzlichkeit philosophisch-psychologisch zu verstehen. Das tut er, indem er sich selbst neben sie stellt, gleichzeitig aber auch, indem er „verstehend" sich selbst in sie hineinstellt und damit zum Bekenner wird. Seine religionsphilosophischen Anschauungen zeigen deutlich kantischen Einfluß. Die übliche Denkweise der „Objektbezogenheit" des religiösen Bewußtseins finden wir bei ihm nicht. Dennoch stellt er die Religion nicht etwa als eine Schöpfung illusionierender, vielleicht krankhafter Phantasie des Menschen dar, denn er sieht ihr „objektives" Fundament in der kreatürlich tatsächlichen Grundstruktur des geistigen Menschendaseins[1]). Daß, vom Menschen empfunden, das religiöse Erlebnis psychisch als Werterfahrung des Daseins charakterisiert werden darf, wird man zugeben. Natürlich ist diese Charakteristik schon Glaubensurteil, also ein Akt des Bekennens. Ein solches Bekenntnis entstammt aber immer einer begrenzten Subjektivität. Hier liegen nun unsere Bedenken gegen eine Religionstheorie, wie die von Spranger. Soweit nämlich der Philosoph in einem Glaubensurteil bekennt, daß er die Religion ernst nimmt, hat man dieses Bekenntnis zu respektieren. Soweit er nun aber Wesen und Gesetzlichkeit der Religion beschreiben will, müssen wir kritisch gegenüber der Subjektivität seines Bekenntnisses sein; speziell beim Philosophen liegt die Gefahr vor, etwa nur in idealen Verhältnissen zu denken, unbekümmert um das wirklich Bestehende. Wenden wir diese Bedenken auf die vorliegende Religionstheorie an:

Es mag richtig sein, daß der individuellen Lebenstotalität im religiösen Erlebnis eine Wertbezogenheit zuteil wird, die „Verpflichtung

[1]) In verwandter Weise sieht W. Bousset das Fundament der Religion in der „ratio". Vgl. seinen Berliner Kongreßvortrag: „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben". Berlin 1910.

durch unsere höchsten Augenblicke". Als eine Sinnerfassung, als Erfassung des Sinnes unseres Lebens darf aber dieses Ereignis nicht bezeichnet werden. Denn den vielleicht bestehenden Sinn unseres Daseins ergreifen wir als solchen selbst dann nicht, wenn er sich in jener Bezogenheit von Gott aus durch uns und gegen uns realisieren sollte. Vielmehr steht es so, daß die Sinndeutungen, die im Besitz des menschlichen Geistes sind, auch von ihm selbst hervorgebracht sind. Religion kann aber nur aus der Kraft des bestehenden Lebenssinnes Religion sein. Menschliche Sinndeutungen bieten keine Garantie, nicht nur Träume oder Wünsche zu sein. Spranger redet im Rahmen der „Humanität" allein von diesen Geistesgebilden, und zwar von den „religiösen" und ihrem Charakteristikum. Als Erfassungen des Lebenssinnes können sie aber nicht bezeichnet werden. Gewiß, daß die Individualität diesen Sinn nur teilweise, schattenhaft, gleichnishaft erfaßt, sagt Spranger auch (Lbf., S. 100). Aber hier redet er doch offenbar von dem bestehenden Lebenssinn und eben nicht von einem Sinn, der dem Menschen ergreifbar wird, so daß er ihn „hat". Nicht einmal ideal besteht diese Möglichkeit. Die menschlichen Sinndeutungen werden in Wirklichkeit nur wohltuende Träume sein, die so lange unzerstört bleiben, als es die Lebensgeschichte erlaubt. Das Bewußtsein, den Sinn des Lebens zu kennen, ist ein schwungvolles, schönes Gefühl, das aber gewiß gegen viele Realitäten, die einmal wirksam werden können, blind ist. Daß hinter einem solchen Bewußtsein die objektiv fundierten Werterfahrungen der wirklichen Religion stehen können, berechtigt uns zu meinen, daß in der Religion der bestehende Sinn unseres Lebens uns erfaßt und nicht wir ihn, doch so, daß wir ihn an unserem Erfaßtwerden merken. Wenn wir hier das, was uns erfaßt, den bestehenden Sinn unseres Lebens nennen, so ist das zwar eine Hinausprojektion eines notwendig menschlichen Gedankens, der aber bewußt nichts anderes sein will, als menschliches Gottessymbol. Indem dieser Sinn als bestehend gedacht und als uns erfassend bezeichnet wird, bekennen wir, daß wir ihn nicht „haben", ihn nicht „erfassen" können, andererseits, daß die Sinndeutungen, die die Religion konstituieren, menschliche Gebilde sind, die nur Sinn haben jedesmal, wenn wir von dem transzendenten Lebenssinn jenseits aller Religion erfaßt werden. Wie es mit den menschlichen „Sinnerfassungen" geht, sagt Spranger selbst: „Wir haben erlebt, daß auch heute nur ein Krieg geführt werden kann oder könnte, wenn Gott bei den Fahnen ist, d. h. wenn das ‚Dieu le veut' das Bewußtsein der Kämpfer bis in den letzten Winkel des Selbstverzichtes hinein durchdringt[1]). Ein Mißerfolg ist dann um so niederschmetternder,

[1]) Wie ideal gedacht!

als er nicht nur irdische Ohnmacht bedeutet, sondern das viel schwerere, von Gott verlassen zu sein, der die Kraft hätte geben sollen." Hier stellte sich also eine menschliche Sinndeutung als menschlich heraus (Lbf., S. 236).

Soweit die Sprangersche Deutung der Religion selber ein Bekenntnis ist, ist sie weit mehr aus dem Geist der „mystischen" als der „prophetischen" Religion geredet[1]). Das psychologische Interesse selbst ist schon eine Eigentümlichkeit der Mystik. Es ist zwar nicht von einer Identität Gottes und der Seele die Rede; aber das Göttliche ruht in den „Tiefen der Seele", ist ihr immanent. Die prophetische Idee einer Offenbarung Gottes in der Geschichte ist Spranger ebenso fremd, wie aller reinen Mystik. Die stark individualistische Einstellung und die Toleranz gegen fremde Religionen entsprechen ihr auch. Es fehlt der starke Akzent auf dem „Dualismus", der „die ganze Vorstellungswelt der prophetischen Religion" durchzieht: „Gott und Welt vermischen sich niemals". „Gott ist im Himmel und du auf der Erde" [Pred. Sal. 5, V. 1][2]).

Die grundlegende Schilderung des Zusammenhangs von Religion und Sittlichkeit bei Spranger ist zwar gänzlich unmystisch. Das Sittliche ist nämlich für Spranger gleichsam eine Kundgebung göttlichen Willens als Wertforderung absoluten Charakters. Aber hier ist die Einwirkung kantischer Religionsphilosophie sehr deutlich. Andere Züge seiner Religionsauffassung, in denen mehr er selbst spricht, gehören um so entschiedener dem mystischen Typus an. Die Neigung, die diesseitige Welt mit der Immanenz Gottes zu sehen (Allgöttlichkeit!), ist mystisch. Die andächtige Seele atmet vor „ihrem" Gott „tiefsten" inneren Frieden, aber erlebt weniger die zwingende Dynamik des Gotteswillens.

Nach Heiler besteht das mystische Erleben „in einer Vereinheitlichung und Vereinfachung des gesamten psychischen Geschehens, die durch Isolierung von der gegenständlichen Welt möglich wird"[3]). Auch dieser Zug der Mystik findet sich in Sprangers Religion: Indem das individuelle Leben seine totale Wertbezogenheit erlebt, ist es als Einheit angesprochen. Es kommt zu einer psychischen Vereinheitlichung „aus den Tiefen der mit sich selbst einsamen Seele" (Lbf., S. 104).

---

[1]) Wir denken hier an die Unterscheidung dieser zwei Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit bei Friedrich Heiler, „Das Gebet", S. 248 bis 283. München 1921.

[2]) Heiler, S. 283.

[3]) Derselbe, S. 281.

Man mag einwenden, daß Sprangers psychologische Aufgabe darin bestanden habe, die Religion in der Einzelseele zu schildern und daß das psychologisch Beobachtete für alle religiösen Typen gelte. Trotzdem ist die subjektive Erlebniskette der prophetischen Frömmigkeit doch gegenüber der bei Spranger geschilderten Religiosität anders. Damit Sprangers Theorie die Religion „versteht", muß sie auch „Bekenntnis" sein. In der Subjektivität dieses Bekenntnisses liegt zugleich seine gefährliche Schranke. Das erfreuliche Bekenntnis zur Religion hat zugleich die Kehrseite der Mißachtung der Autorität ihrer geschichtlichen Ausprägung.

3. Kapitel.

Die inhaltliche Struktur des religiösen Bewußtseins nach Paul Hofmann.

Ein anderes beschreibendes Verständnis des religiösen Bewußtseins und seiner Struktur findet sich in Paul Hofmanns Schrift: „Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch“[1]).

Was will Hofmann? Er fragt nach dem Wesen menschlicher Religiosität, nach ihrem „richtigen Begriff“ (Hofmann, S. 1). Er sagt, daß dieser natürlich nicht dekretiert werden darf, sondern in einem seelischen Struktursachverhalt aufgewiesen werden muß. Gibt es nämlich wesenhaft „religiöse Erlebnisse“, so müssen sie im idealen und realen Seelenzusammenhang als Möglichkeiten gleichsam angelegt sein. Als „Erleben“ bezeichnet Hofmann dabei eine Gesamtbewußtseinsbestimmtheit. Diese muß sich aus einer Reihe wesensnotwendiger Momente zusammenfügen. Wie sollen diese nun festgestellt werden?

Hofmann entfaltet ein Programm verstehender Religionspsychologie. Er erklärt seine grundsätzliche und praktische Übereinstimmung mit Wobbermins Methode des religionspsychologischen Zirkels[2]) (Hofmann, S. 9, Anm.), ohne sie freilich seinerseits wirklich aufzunehmen und durchzuführen[3]). Die Struktur des religiösen Erlebens zu beschreiben und zu verstehen, ist nur an solchen Erlebnissen möglich, die wir bereits als „religiös“ von anderen nicht religiösen unbestimmt unterscheiden. Dieses unbestimmte Erkennungsmerkmal nennt Hofmann ihr „religiöses Ethos“ (Hofmann, S. 4). Wenn aber die notwendigen Momente religiösen Erlebens von den unwesentlichen streng geschieden werden sollen, so muß zu der subjektiven Kenntnis eines „religiösen Ethos“ und zu einem Verstehen eigener Religiosität noch das einfühlende Verstehen fremden religiösen Erlebens hinzu-

[1]) Charlottenburg 1925.

[2]) Vgl. oben, Einleitung S. 12.

[3]) Gerade die wichtigste, letztlich entscheidende Auswirkung des religionspsychologischen Zirkels, die stetige Wechselbeziehung zwischen der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und der Heiligen Schrift, kommt bei Hofmann nicht zur Geltung.

treten. Hofmann sagt: Man muß sich in einer unbewußten Kunst des Verstehens so einstellen können, daß man die „das Erleben des anderen begründende Anlage in sich selbst irgendwie nachbildet" (Hofmann, S. 2) und dann sich das fremde Erleben evident werden läßt. Diese Evidenz zeigt nämlich an, daß man „verstanden" hat, d. h. daß die verstehenden Akte mit den verstandenen identisch sind. Dieses evidente Verstehen erfaßt dann auch Wesen und Gesetzmäßigkeit des religiösen Erlebens allgemeingültig und unmittelbar, und zwar durch Vergleich des eigenen mit dem verstandenen Erleben (vgl. Hofmann, S. 8).

Mit dieser Methode möglichst exakten Verstehens hofft Hofmann dem Fehler zu entgehen, den Religionsbegriff ungebührlich zu verengern. Dieser Fehler ist nach seiner Meinung z. B. von Denkern spezifisch christlicher Einstellung oft gemacht worden. Dagegen, was alles als „Religion" möglich sei, müsse sich aus der Analyse des menschlichen Geistes in bezug auf die in ihm angelegten religiösen Erlebnismöglichkeiten ergeben. So will Hofmann zu einem „evidenten Verstehen" aller Religionsformen der Menschheit vordringen.

Damit ist die Grundabsicht der Hofmannschen Analyse religiösen Erlebens angedeutet. Was die Theorie seiner Methode anbelangt, muß man dem Ansatz beipflichten. Aber er unterläßt es, neben die Frage nach dem spezifisch Religiösen die andere nach dem spezifisch Christlichen zu stellen. Eine Erwägung über die Exaktheit und damit über die Wissenschaftlichkeit jenes Verstehens, die sich auf eine spezifische Evidenz der verstehenden Akte gründet, ist auch sehr zu begrüßen. Darüber sind allerdings keine Illusionen erlaubt, wieviel schwerer geisteswissenschaftliche Exaktheit erreichbar ist, als etwa die der „exakten" Wissenschaften. Daß Hofmann sein methodisches Ideal bei weitem nicht erreicht hat, scheint mir gewiß.

Nichtsdestoweniger enthält Hofmanns Versuch stellenweise feine Beobachtungen und zeugt mehr als andere philosophische Darstellungen von einem Verständnis für echte Religiosität. Die Darstellung enthält zwei Grundtendenzen, deren eine den unanfechtbaren Kern des Religiösen herausstellen soll, also einem verstehenden und beschreibenden Interesse folgt. Die andere aber entspringt einer rein theoretisch philosophischen Einstellung, die sich mit dem Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins letztlich nicht verträgt. Hofmann versucht nämlich, die Struktur des religiösen Bewußtseins unter Absehen von der „religiösen Erfahrung" im weitesten Sinne zu beschreiben und zu verstehen. Er will die Religion als Anlage rein aus der Struktur des menschlichen Geistes verständlich werden lassen. Die erste Frage, die wir ausführlicher zu untersuchen haben, ist also die, ob das möglich ist. Im Zusammenhang damit hat Hofmann im Interesse der Weite seines Religionsbegriffs die Absicht, die Möglichkeit der „Religion ohne

Gott" sicherzustellen. So will er z. B. die Seelenhaltung, die sich als Selbsterlösung durch den eigenen Willen empfindet, als religiös ansprechen. Unsere zweite Frage ist also: Gibt es auf Grund der Strukturgesetze religiösen Erlebens wirklich eine „Religion ohne Gott"?

a) Die „Auslösung" religiösen Erlebens.

Die Frage nach der „Auslösung" des religiösen Erlebens ist die Frage nach seinen psychologischen Quellpunkten. Geht Religion als Bewußtseinsbestimmtheit notwendig aus spezifischen „Erfahrungen" hervor oder nicht? Fragen wir uns zunächst, wie Hofmann religiöses Erleben beschreibt. Er schildert es so: Das Wesentliche des religiösen Erlebnisses besteht in seinen emotionalen Momenten und nicht in seinem Gedankengehalt. Kaltes metaphysisches Denken über Gott ist keine „Religion". Ebensowenig ist eine theoretische Überzeugung über die Bedingungen des Seelenheils Religion. Jene emotionalen Erlebnisse aber enthalten eine Wertung, eine Stellungnahme eines Ich zu einem Gegenstand. Diese kann sich in Willenserlebnissen oder Gefühlserlebnissen innerer Zustandswahrnehmung ergänzen. Das spezifisch Religiöse des Erlebnisses liegt in der Wertung, sofern sie sich auf objektive Gegenstände oder Sachverhalte bezieht (Hofmann, S. 11). Religiös emotionales Erleben ist damit an ganz bestimmte Gedankeninhalte, die ihm zugeordnet sind, gesetzmäßig gebunden (Hofmann, S. 12). Diese Gedanken und Emotionen bedingen sie gegenseitig.

Das religiöse Werterlebnis empfängt nach Hofmann darin seine erste notwendige inhaltliche Bestimmung, daß es sich auf Sinn und Wert eines ganzen Menschendaseins bezieht[1]), also auf den Wert des ganzen Geschehens zwischen Ichwille und realer Welt. Es sind die Wertansprüche, die der Mensch an sein Dasein in der Welt stellt, die hier, vom Schicksal in Frage gestellt, ihre Erfüllung „erleben". Dieses Werterlebnis ist also notwendig positiv. Weder Titanentrotz, noch hoffnungsloses Sich-ergeben, noch Verzweiflung, noch ohnmächtiges Sich-aufbäumen sind religiöse Haltungen (vgl. Hofmann, S. 14). Indem es die Erlösung und Befreiung aus einem negativ bewerteten Zustand der Not und Bedrückung ist, hebt es sich notwendig von einem negativen Hintergrund ab (Hofmann, S. 15).

Diese spezifisch religiösen Emotionen denkt nun Hofmann durch bestimmte psychische „Reize", meistens gedankliche Erlebnisse, „ausgelöst". Auf sie reagiert die Seele mit gesetzlicher Notwendigkeit in religiöser Weise (Hofmann, S. 11ff.). Er spricht also nicht nur von

[1]) Hierin stimmt also Hofmann mit Spranger überein; vgl. oben S. 24ff.

einer notwendigen Zuordnung von Gedanke und Emotion, sondern betrachtet unter dem Bilde von Reiz und Reaktion in psychologistischer Weise, ja fast im Sinne einer Kausalbetrachtung, bestimmte Gedankengehalte menschlicher Religiosität als „Anstöße" zur religiösen Emotion. Für den Zuschauer des Psychomechanismus erscheint sie nun erklärt. Gegebenheitserfahrungen und Urteile religiöser Art üben nur die Funktion der Auslösung der religiösen Gemütswendung aus. Darin haben sie ihre wesentliche Bedeutung. Sie bedingen in den meisten Fällen diese Wendung, aber nicht einmal notwendig. Nach Hofmann können die religiösen Bewertungserlebnisse auch ganz anders als durch Gedanken ausgelöst werden. —

Hier wird also bereits der Psychologismus in Hofmanns Betrachtungsweise sichtbar. Ein emotionaler Umschwung im Gemüt kann nur rein psychologisch als ein Vorgang hic et nunc gemeint sein. Natürlich kann man vermuten, daß diese Emotion bestimmten religiösen Gedanken zugeordnet ist, und zwar auf Grund der Strukturgesetzlichkeit der Seele. Aber dieses Ergebnis der Geistesanalyse, die ja bei Hofmann „Psychologie" ist, läßt den religiösen Gemütsumschwung noch nicht verständlich werden. Es ist nämlich eine andere Frage, für die sich ja Hofmann als verstehender Geistesforscher auch interessiert, wie der religiöse Erlebnisaugenblick sich selbst in seiner „Auslösung" beschreibt und versteht.

Man kann also, wenn man religiöse Bewußtseinsvorgänge schildern will, ganz verschieden eingestellt sein. Man kann das Erlebte schildern oder verstehend einfühlen wollen. Andererseits kann man Erlebnisse als menschliche Akte besonders beachten und ihre Einordnung in die Struktur des Geistes studieren. Beides wird sich nicht ganz trennen lassen. Die „Religion" als menschliche Geistesverfassung hat Hofmann fein beobachtet, nämlich soweit sie sich z. B. aus Gedankeninhalten, Funktionen und Emotionen zusammensetzt. Dagegen hat er nicht vermocht, das naiv Erlebte, also das „Erleben", das den Anstoß zu aller menschlichen Religiosität psychologisch gibt, hinreichend einzufühlen.

Diese Erlebnisse, die wahrhaft den religiösen Gemütsumschwung auslösen, enthalten nach unserer Meinung notwendig einen bestimmten Gehalt. Wie auch immer im Rahmen des Menschlichen der Gehalt dieses Erlebnisses sich auswirkt und sich typisch gestaltet, jedenfalls enthält es die Erfahrung einer Beziehung, eines Angesprochenseins, das dem Menschen als dem bedingten zeitlichen Geschöpf von seiten des unbedingten ewigen Schöpfers widerfährt. Diese Erfahrung selbst ist dem Menschen ein unbegreifliches Wunder. Nur weil in dieser Erfahrung der Schöpfer dem Geschöpf so sein Antlitz zuwendet, daß es nicht mehr nur das Unbegreifliche sieht, sondern zur Liebe erlöst und

geweckt wird, nur deshalb vermag es sein Dasein positiv neu zu werten. Mag der Mensch in der neuen wertenden Stellungnahme zu seinem Daseinsganzen höchste Aktivität seines Wesens in sich wahrnehmen (vgl. Hofmann, S. 14, Anm.), so wird doch diese Aktivität erst geweckt durch eine „Erfahrung", die er empfängt, die gleichsam „über ihn kommt". Hofmann hat, wie wir meinen, gegen Scholz nicht recht, wenn er die Gegebenheitserfahrungen (im weitesten Sinne) nicht zu den entscheidenden Elementen des das Leben neuwertenden Erlebens rechnet, weil sie als Auslösungen dieses Erlebens nicht notwendig wären (vgl. Hofmann, S. 14). Gerade auf diese „Auslösungen", was für Gedanken und was für Vorstellungen sie auch immer entstehen lassen, kommt alles an. Das Wunder der neuen Liebeskraft zum persönlichen diesseitigen Leben als das Erkennungsmerkmal menschlicher Religiosität hängt einfach in der Luft, wenn man nicht dem naiven Bekenntnis dieses Erlebens über sein Woher und Wie Beachtung schenkt. Dieses wird aber inhaltlich, soweit es sich um einen echt religiösen Gemütsumschwung handelt, aus Sachgründen nicht anders können, als sich in irgend einer Weise, vielleicht in einer Verhüllung, auf eine Gotteserfahrung gründen.

Es scheint uns zwar möglich, in der Struktur des menschlichen Geistes die Struktur religiösen Verhaltens und Erlebens zu finden. Wir verharren aber damit in einer theoretischen Zuschauerstellung den Gesetzen der „Seele" gegenüber. Wir verstehen deshalb das religiöse Erleben noch nicht aus ihm selbst und haben deshalb auch nicht das Recht, seine eigenen Meinungen von vornherein als Fiktionen zu behandeln, wie Hofmann es tut. Aus jener Einstellung verstehen wir nichts davon, wie es zu einem festen Glauben an die nicht nur „vermeintliche" (Hofmann, S. 19) Erfüllung des Heilsverlangens überhaupt kommen kann. Die eigentliche Auslösung religiösen Erlebens folgt zwar einer Gesetzlichkeit, die in der Struktur des menschlichen Geistes liegt, die aber gerade darin besteht, daß für den einzelnen sein religiöses Erleben nicht in ihm selbst den entscheidenden Anstoß findet, sondern sich „von drüben", jenseits der Menschenwelt herleitet.

Indem Hofmann zu einem „evidenten Verstehen" aller besonderen Religionsformen aus der Struktur des menschlichen Geistes gelangen will (Hofmann, S. 84), findet er verschiedene ideal mögliche Typen religiösen Erlebens, dessen Anstoß ausdrücklich keine Erfahrung „von drüben" sein will; trotzdem bestätige in diesen Fällen die Erlöstheit des Menschen das Vorhandensein von Religion. Hofmann stellt also konsequent jene Erfahrung als nicht für die Religion wesentlich hin. Die religiösen Emotionen werden in den besagten Fällen von bestimmten Gedanken oder Willensregungen ausgelöst, die ihrerseits

neue Kraft und Trost spenden und das Menschenleben erneuern. Es ist jetzt unsere Frage: Ist solches religiöses Erleben wirklich möglich, verzeichnet man die Struktur des religiösen Bewußtseins nicht, wenn man die irgendwie sich ausgestaltende spezifisch religiöse Erfahrung nicht als ihren notwendigen Anstoß ansieht? Täuschen wir uns in diesem Falle nicht ein „evidentes Verstehen" nur vor, verführt durch das leicht willkürlich deutbare Material der Religionsgeschichte und durch den Psychologismus? Um dazu Stellung zu nehmen, müssen wir die von Hofmann aufgeführten Typen, soweit sie für unsere Frage von Belang sind, genauer betrachten.

Hofmann gruppiert seine religiösen Typen nach den verschiedenen psychologischen Wegen, auf denen es bewußtseinsimmanent zur religiösen Erlöstheit kommt. Er spricht von einem Typus, bei dem die religiöse Gemütswendung sich aus einer reinen Willenseinstellung ergibt. Diese soll eine „Selbsterlösung" bewirken. Das Gefühl des Leben-könnens hat den Grund einer Zielbewußtheit unseres Tuns (vgl. Hofmann, S. 30). Der Wille ist ungehemmt durch Mißerfolg und muß seinem eigentümlichen Ziele treu sein, sei es im heroischen Streben oder in stiller, zäher Hartnäckigkeit. „Ich lebe in der Sicherheit meines eigenen ernstesten Wollens" (Hofmann, S. 29). Andererseits kann aber auch das „Leben-können" sich aus vorwiegend intellektuellen Momenten herleiten. So kann es zu einer „Selbsterlösung" kommen, wenn der Mensch die wesenhafte Weltüberlegenheit seines eigentlichen „Selbst" entdeckt. Das geschieht z. B. im Buddhismus durch die Lösung des unpersönlichen Selbst von der ihm unangemessenen Verflechtung in die Wirklichkeit durch den begehrenden Willen (vgl. Hofmann, S. 36). Weiterhin kann sich nach Hofmann der Mensch selbst erlösen, indem er sich eine magische Kraft seiner ursprünglich rein instinktiven Kulthandlungen zuschreibt. Diese deutet sich ihm aus dem Befreiungsgefühl heraus, das in ihm nach den Gefühlsentladungen über das Weltleid entsteht. Diese „Magie" liefert ihm nach Hofmann die religiöse Erlösung gleichsam „obendrein", trotzdem ihre unmittelbar angestrebten Zwecke andere sind (vgl. Hofmann, S. 37 ff.).

Es wird also nach Willenseinstellungen und Gedanken gefragt, die die religiöse Emotion auslösen. Der Nachweis des psychologischen Auslösungsweges eines Erlebens bedeutet noch keine verstehende Deutung aus ihm selbst! Gibt es nun wirklich eine religiöse Haltung, die man recht verstehend als „Selbsterlösung durch den eigenen Willen" bezeichnen kann? Gewiß mag sich im psychischen Zusammenhang betonte Willenserneuerung zusammen mit der religiösen Lebenserneuerung beobachten lassen. Aber eine Willenszähigkeit dem Ideal gegenüber, derer sich der erlöste Mensch als solcher getrösten könnte,

ist nicht am Anfang der religiösen Bewußtseinsbestimmtheit zu denken. Da steht vielmehr immer neu das „Erlebnis", das, in welchen Residuen auch immer, diesem menschlichen Willen den Geschmack an sich selbst und seiner Kraft erst gibt. Handelt es sich dabei aber nicht um eine geistig qualifizierte „Willensrichtung", sondern nur um eine sich selbst wohl fühlende vitale Daseinsenergie, so begründet dieser „Wille" selbstverständlich keine religiöse Erlösung.

Die Gedanken aber, deren sich ein Mensch religiös getrösten kann, können jedenfalls primär nicht solche sein, die er sich aus seinem Befreiungsgefühl selber gebildet hat. Es können nie irgendwelche fiktionäre Gedanken Bürgen der religiösen Gemütssicherheit sein, Gedanken, die faktisch „irgendwelchen Gesetzlichkeiten der psychischen Entwicklung in mir selbst entspringen" (vgl. Hofmann, S. 50). Es kann hier nicht zur religiösen Erneuerung kommen. Gedanken, die mich mein ganzes Dasein neu werten lassen, müssen stets letztlich irgendwie ein Fundament haben, das keiner Spontaneität des Menschen entspringt. Dieses Fundament kann nur so weit in der Gesetzlichkeit des menschlichen Geistes liegen, sofern dieser von Gott und zu Gott geschaffen ist und Gott ihn damit zu sich ruft. Es gibt in der Tat Gedanken, die psychisch der religiösen emotionalen Lebenserneuerung zugeordnet sind. Ein solcher Gedanke, z. B. daß das höchste Gut nicht in der „Welt" zu suchen sei, kann nur aus objektiv fundierten Werterlebnissen, aus Neuwertungen (vgl. oben S. 18) seine das Leben umgestaltende Kraft empfangen. Diese Erlebnisse gehen alle ihren notwendigen emotionalen Folgen vorauf. Am Anfang aller religiösen Bewußtseinsbestimmtheit steht also das eigentlich religiöse Erlebnis mit seinem Erfahrungsgehalt als ihre notwendige Bedingung und „Auslösung".

b) Über die Möglichkeit einer Religion ohne Gott.

Unser eigentlicher Dissensus mit Hofmann beschränkt sich aber nicht darauf, daß wir als Bedingung der religiösen Bewußtseinsbestimmtheit, also des „Erlebens" im Sinne Hofmanns, den Anstoß durch die religiöse Erfahrung als notwendig annehmen. Er kommt vielmehr darin zum vollen Ausdruck, daß wir beim rechten Verständnis der Gedanken aller menschlichen Religion in ihnen eine eventuell verhüllte Glaubensüberzeugung auf Grund einer idealiter ganz bestimmten Gotteserfahrung annehmen zu müssen glauben. Wir meinen, daß Gott in dem im Christentum bezeugten, Mensch gewordenen und sich opfernden Erlöser sein klares Wort an alle Menschen gesprochen hat. Dieses Wort ist, vielleicht verhüllt, in aller Religion wirksam.

Nach Hofmann aber gibt es mögliche Formen der Religion, bei denen sich nicht wie bei der Mehrzahl der empirischen Religionen die „Motive, welche spezifisch religiöse Erlebniszusammenhänge bedingen", an die Gottesvorstellung „ankristallisieren" (Hofmann, S. 60). Hofmann meint von den Glaubensurteilen über Gott, „daß eine solche Beziehung auf Gott oder eine Überwelt, so nahe sie an sich liegt und so gewiß in der Entwicklungsgeschichte jeder Religion derartige Gedanken beteiligt sein mögen, grundsätzlich jedenfalls nicht erfordert wird. Das entscheidende Urteil gilt dem Ganzen unseres eigenen Daseins, und zwar den wertbegründenden oder, besser gesagt, den positive Wertungen auslösenden Eigenschaften desselben"[1]) (Hofmann, S. 70). Von diesen Auslösungen sagt Hofmann: „Irgendwelche von innen oder von außen kommenden[2]) Anlässe ändern dann diese Wertung[3]) und lassen uns aus der Not in das Bewußtsein der Erlösung übergehen" (Hofmann, S. 17). Jene die positive Daseinsbewertung auslösenden „Eigenschaften dieses Daseins" sind nun aber bei Hofmann nicht als Welteigenschaften gemeint, sondern als die objektiven Fundamente derjenigen unmittelbaren Erlebnisaugenblicke des individuellen Gesamtdaseins, die die Kraft haben, religiös zu erlösen. So verdankt zwar nach Hofmann die Gottesvorstellung ihren Anstoß der objektiven Beschaffenheit der Wirklichkeit (Hofmann, S. 61, Anm.). Trotzdem ist sie und mit ihr die Aussage einer Beziehung Gottes zum Menschen kein unentbehrliches Moment im religiösen Erleben. Ja, Hofmann spricht die Vermutung aus, daß religiöses Erleben ohne Gott im Abendland unter dem Einfluß erkenntniskritischer Gedankenentwicklungen zahlenmäßig zunehme (Hofmann, S. 62, Anm.).

Diese Meinung Hofmanns verrät, daß er nur auf die Menschlichkeit religiöser Gedanken und Vorstellungsbilder, die sich auf „Gott" beziehen, zu sehen vermag, aber deren Zeugnischarakter über das eigentlich Gemeinte, was jenseits des Menschen unbegreiflich geschieht, nicht versteht. Erkenntniskritische Überlegungen können den religiösen Menschen des Symbolcharakters der Gottesvorstellung überführen. Sie können ihm auch die Verschiedenheit von Metaphysik und Glauben deutlich werden lassen. Aber den Inhalt der religiösen Erfahrung können sie nicht diskreditieren. Wir glauben auch, daß es keinen religiösen Gemütsumschwung ohne irgend ein faktisches Berührtsein

---

[1]) Zu Hofmanns Darstellung der religiösen Urteile und zu seiner Darstellung des Wahrheitsanspruchs des Gottesbewußtseins werden wir in unserem Kapitel über das Wahrheitsbewußtsein der Glaubensüberzeugung Stellung nehmen.

[2]) Von mir hervorgehoben.

[3]) Nämlich die negative Lebensbewertung der „religiösen Not", der psychologischen Vorstufe der „Erlöstheit".

von „Gott", der allem menschlichen Dasein und Sosein transzendent gegenübersteht, und ohne dieses keine wirkliche Religion, die an menschlicher Erlöstheit zu erkennen wäre, gibt. Nur Gott, indem er in seiner Transzendenz verharrt und dennoch zu den Menschen redet, kann uns „religiös erlösen". Wenn dann religiöse Urteile und Vorstellungen auf Grund dieser Erfahrung sich auf „Gott" beziehen, als ob er ein „Objekt" in der Vielheit der Objekte wäre, als ob man über ihn wie über einen Weltgegenstand debattieren könnte (vgl. Hofmann, S. 85), so hat das vor der Erkenntniskritik gewiß keinen Bestand. Gott ist kein „Objekt", das man sich denkt, dem der verzagende Mensch etwas „in die Hand gibt" (Hofmann, S. 73), sondern das absolute Subjekt, gleichsam der „Ursprung" alles Seienden. Dieses „Gottes" „Wort", das er in seiner Offenbarung zu uns redet, zu hören, das allein gibt die Kraft der religiösen Erlösung, wie auch immer jenes „Wort" sich verhüllen mag.

Das für menschliche Religiosität entscheidende Urteil ist nun Gottes Ja zum Leben eines einzelnen Menschen. Insofern gilt das Urteil, in dem der Mensch sein Hören ausspricht, allerdings seinem „Dasein". Aber er weiß auch, daß dieses Dasein nur aus seinem „Ursprung" seinen Sinn empfängt. An „Eigenschaften" dieses Daseins haften die Urteile nur so weit, als jene in „Erlebnissen" zum Ausgangspunkt des ewigen Wortes werden. Dabei sind aber diese Ausgangspunkte im religiösen Urteil als solchem nicht gemeint. Die einzige Eigenschaft unseres Daseins, d. h. unserer Lebensgeschichte, der wir uns religiös getrösten können, ist die, daß Gott in ihr — vielleicht — nicht schweigt. Dabei ist dann auch „Gott" nicht eine „objektive Eigenschaft dieses Daseins", die so zu ihm gehört, daß er psychisch in es hineinpaßt.

Hofmanns Bemühen, mit den Vorurteilen christlicher Einstellung zu brechen und den Religionsbegriff weit genug zu fassen, wollen wir gerne zustimmen. Aber wir müssen mißtrauisch sein, wenn psychologistisch geistesanalytische Zuschauerbetrachtung Religion lediglich als eine „in der Struktur der Seele angelegte Grundhaltung möglichen Erlebens" würdigt (Hofmann, S. 61, Anm.). Sie will ja von dieser Deutung ein „evidentes Verstehen des Warum aller der uns im Leben und in den geschichtlichen Zeugnissen des menschlichen Geistes begegnenden besonderen Erscheinungsformen jener Art" erwarten (Hofmann, S. 84). Gewiß kann man die Vielheit der Religionen den Strukturgesetzen nach aus der Einheit des menschlichen Geistes verstehen. Aber geistesanalytische Deutungen bedeuten als solche kein inhaltliches Verstehen. Ein wirkliches inhaltliches Verstehen der Vielheit der Religionen halten wir trotz des bunten Materials der Religionsgeschichte für eine nie restlos zu lösende Aufgabe (vgl. Hofmanns Deutungen, S. 50). Alles inhaltliche Verstehen fremden Erlebens muß gegen sich selbst sehr kritisch sein.

Sind nun die von Hofmann aufgezählten Fälle einer „Religion ohne Gott", so wie er sie schildert, in der Tat möglich? Wie sollen wir diese Religionen verstehen?

Über die Möglichkeit einer religiösen Erlösung aus einem „heroischen Lebensbewußtsein" des Willens (Hofmann, S. 29) oder aus neuen Gedanken (Hofmann, S. 33ff.) haben wir oben schon gesprochen (oben S. 47f.). Unsere Frage spitzt sich hier so zu: Muß der Wille oder das „Wort", indem sie die religiöse Erlösung, den Umschwung in der Lebensbewertung, herbeiführen, notwendig ein „Wille", ein „Wort von drüben", von „Gott" sein? Es besteht ja nach Hofmann die Möglichkeit einer Erlösung aus dem „Selbst", aus den Kräften der „Persönlichkeit". Es ist möglich, daß dieses „Selbst" sich als den unzerstörbaren Wert entdeckt, den kein äußeres Schicksal bedrohen kann. Es kann ihm klar werden, daß das Eigenste des Menschen, seine einzig wichtige „tiefe Wesentlichkeit" in einer Kette stets aktueller unmittelbarer Erlebnisaugenblicke sich vollzieht. Das bedeutungsschwere Jetzt als eine nie wiederkehrende Gelegenheit macht ihm die ganze gegenüberstehende Welt und ihr Vielerlei unwichtig. „In diese bezieht sich das Selbst nur ein, wenn es sich objektivierend von außen betrachtet" (Hofmann, S. 58). Unwichtig werden vor diesem „Selbst" sogar Zeit und Ewigkeit. Diese Unterscheidung wird ja nur gedacht, aber nicht unmittelbar erlebt. Die Ausschöpfung jedes Augenblicks, das Selbst im Jetzt zu verewigen und darin zu leben, läßt den Menschen im Bewußtsein dieser unmittelbaren Lebensgeschichte den Druck der Welt gering schätzen. So fühlt er sich von ihm erlöst und erlebt so die Geschichte des Selbst religiös ohne Gott (Hofmann, S. 57ff.). Man tröstet sich der Überlegenheit des Selbst über die bedrohlichen Gewalten und vollzieht somit „Selbsterlösung" (Hofmann, S. 34).

Wir fragen uns: Was ist hier unter diesem „Selbst" zu verstehen? Wie verhält es sich zum empirischen Ich, zur „Persönlichkeit"? Hofmann vollzieht hier keine deutlichen Unterscheidungen. In der konkreten Wirklichkeit läßt sich nicht verkennen, daß der Mensch als Mensch wesenhaft der Begrenzte und Zeitliche ist. Das empirische Ich ist eben deshalb ein „Ich", weil es als Subjekt Objekten gegenübersteht, die nicht mit ihm identisch sind. Auch die „Tiefen der Persönlichkeit" gehören zu einem „Ich", das als solches seine Wertansprüche stellt. Nun ist allerdings richtig, daß das Ich, das sich naiv als Geschöpf fühlt, reflektiert in sich wahrnehmen kann, daß es als Subjekt seinem Weltbild die Form gibt, daß es eine „Bedingung" aller seiner Objekte, daß es Subjekt und Bezugspunkt seiner Wertungen ist (Hofmann, S. 46). Aber damit wird die „Welt" und ihr Druck vom Ich doch nicht „nur gedacht". Das unbedrängte Selbst wird auch nie „unmittelbar erlebt". Es kann sich vom Druck der Welt nicht dispensieren, es sei denn in

einem Traum, weil das Ich, die Persönlichkeit als Geschöpf in die Welt, den Inbegriff der Schöpfung, hineingestellt ist und sich von ihr nie ablösen kann.

Deshalb kann mit dem „Selbst", dessen Entdeckung faktisch religiöse Erlösung schenkt, nur etwas anderes tatsächlich gemeint sein, und zwar jedenfalls nichts, was in der „Tiefe der Persönlichkeit" ruht. Es ist höchst lehrreich, daß sich erfahrungsgemäß die „tiefsten Wertansprüche der Persönlichkeit" nicht in ihrer vermeintlichen „Entfaltung", sondern vielmehr in ihrem Opfer erfüllen, bei dem sich auch das „Selbst" in seiner Unzerstörbarkeit herausstellen kann. Daß das Ich als Geschöpf in seinem endlichen Dasein doch auch das Subjekt seiner Objektwelt und der Bezugspunkt seiner Werte ist, deutet uns, wie wir glauben, darauf hin, daß der Sinn seines endlichen Daseins sich in einem über das Subjekt hinausgehenden Zusammenhang erfüllen soll; das aber kann nur im Opfer des Subjekts geschehen. Die Würde des Ich als Subjekt seiner Welt und seiner Werte beruht auf seiner opferbedingten Bedeutung für jenen Zusammenhang, aber nicht auf dem unbedrohten „Bestand" einer Persönlichkeit. Der Name des (jetzt!) sich opfernden Ich ist „im Himmel angeschrieben". Dort, in der schöpferischen Gewalt Gottes, hat auch der „Beruf" eines Ich seinen Bestand, sein „individuelles Gesetz", „so mußt du sein, dem kannst du nicht entfliehen". Dort ruht unser „Selbst", dem immer gemäßer zu werden, uns „wahrer und echter" macht [Hofmann, S. 81][1]).

Hofmann führt als Beispiel einer Religion ohne Gott den ursprünglichen Buddhismus auf. Hier werden die Menschen durch Erkenntnis erlöst. Es ist das unpersönliche (!) Selbst, das von dem Leid der Welt durch die gänzliche Vernichtung alles Begehrens befreit wird. Das Selbst erkennt, daß die vergängliche Wirklichkeit, an die es durch das Begehren leidvoll gebunden ist, gar nicht zu ihm gehört (Hofmann, S. 36). Es sieht ein, „daß die Welt die eigentlichen Wertansprüche des Selbst nicht erfüllen kann, ihm also keine Vollendung und Seligkeit zu geben vermag. Aus dieser Not erlöst sich nun das Selbst durch Erkenntnis. Es erkennt, daß es an sich mit dieser leidvollen Wirklichkeit nichts zu schaffen hat, und indem es sich gänzlich von ihr abwendet, erlangt es die Erfüllung, Vollendung, Seligkeit des Nirvana" (Hofmann, S. 36).

Wenn Hofmann hier sagt: „Der Nerv des religiösen Erlösungserlebnisses ist also in einem Akte der Einsicht zu suchen" (Hofmann,

[1]) Wir verweisen hier auf Friedrich Naumanns „Morgengebet" („Gotteshilfe", Andachtensammlung, S. 599, Göttingen 1911). Dort heißt es in der Anrede an Gott: „Unser Dasein ist einer deiner Gedanken".

S. 36), so mag das zutreffend die psychologische Haltung des Buddhisten bezeichnen. Zu einem Verständnis seiner religiösen Erlösung verhilft uns aber nicht die psychologistische Charakteristik eines Aktes, sondern das einfühlende Verstehen dessen, was da vom Buddhisten in seiner konzentrierten Hingabe an die Schau der geistigen Zusammenhänge des menschlichen Daseins erlebt wird. Was ist der Inhalt der Erkenntnis des Buddhisten, aus der sich sein psychologisch religiöses Erlöstsein (etwas anderes kann doch Hofmann mit dem unbuddhistischen Begriff der „Seligkeit des Nirvana" nicht meinen) herleitet?

Der Buddhist erkennt die Wesenlosigkeit, den Schein der gegenwärtigen Daseinsformen. Seine Askese will den Eingang in das Nirvana erwirken, die Auflösung des leidvollen Lebens, das absolute Nichtsein. Von diesem Nirvana schreibt H. Hackmann[1]): „So sehr man sich auch gemüht hat, dem Nirvana eine mehr positive Bedeutung beizulegen, so bleibt doch das mit diesem Worte über den Wert des Daseins gefällte Verdikt für jeden echten Buddhisten unantastbar. Wie der Buddhismus anhebt mit der Behauptung, daß das Leben identisch sei mit Leiden, so ist dementsprechend sein Schlußakkord Nirvana, völliges Auslöschen aller Existenz, von der wir irgend eine Vorstellung haben." Aber nun wird doch der buddhistische Asket irgend eine „religiöse Erlösung" aus seiner Erkenntnis psychologisch empfangen. Hofmann hat also vielleicht recht, wenn er von dieser Erlösung sagt, daß sie „durchaus nicht die Auflösung des Selbst in das Nichts bedeutet", sondern die Befreiung des Selbst aus der Verflechtung in die Wirklichkeit (Hofmann, S. 36). Die faktische Erlöstheit entspringt also einer Schau der „Weltüberlegenheit" des unpersönlichen Selbst, sofern es allem Daseienden abstirbt und eine wesenhafte Gelöstheit von dem Schein der vom Begehren erfüllten und darum leidvollen Welt erkennt.

Erkenntnisakte als solche erlösen hier also nicht, sondern die Erkenntnisse ihrem Gehalt nach! Um eine „Selbsterlösung" aus den erkennenden Kräften des Subjekts, wie Hofmann sie hier zu finden meint (vgl. Hofmann, S. 35ff.), handelt es sich also offenbar nicht. Vielmehr meinen wir, daß der vollkommen transzendente, radikal unirdische Gehalt des Nirvanagedankens seine faszinierende Kraft, seine den starken Willen zur Daseinsvernichtung, die asketische Energie weckende Eigenart eben seinem Transzendenzcharakter verdankt. Das, was hier den Buddhisten zu seinem Wege faktisch erweckt und leitet, ist, wie wir meinen, doch ein „Wort von drüben". Dieses ‚Drüben" ist im Nirvanagedanken wirklich gedacht, eben nicht im

[1]) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Bd., Spalte 1407. Tübingen 1909.

Sinne einer Doppelwelt, sondern in seiner radikalen Transzendenz. Von dorther kommt dem Buddhisten seine „Erlösung". Er hat also „Religion".

Aber wie kommt es dann, daß im ursprünglichen Buddhismus der Gottesgedanke fehlt? Im Christentum ist Gott „Person", indem er vom Menschen in der Welt etwas will. Sein Wille befiehlt dem Menschen in seinem diesseitigen Dasein mehr als nur dessen Vernichtung. Diesen Gotteswillen erfüllt der Christ, indem er seinen kreatürlichen Eigenwillen opfern kann. Für ihn ist seine psychologische „Erlösung" an die Versöhnung seines eigenen Willens mit dem Gotteswillen gebunden. Im Buddhismus reduziert sich aller „Gotteswille" auf das subjektive Heil, die Erlösung des einzelnen. Die umfassende Heilstechnik soll ihr dienen.

Es ist nun aber keine „Hineindeutung" einer „Beziehung auf Gott" (vgl. S. 70 bei Hofmann), wenn man in der buddhistischen Religion nicht etwas prinzipiell anderes sieht im Vergleich zu den anderen Religionen, sondern in dem eben skizzierten Sinne einen verkürzten Gottesglauben. Das einseitig subjektive Heilsinteresse vermag „Gott" weder als Person noch als Wille und damit auch noch nicht als Gott zu erleben. Soweit wirklich „Religion" vorliegt, die sich als solche in der emotionalen Erlöstheit ausweist, muß der Sache nach die Transzendenzbeziehung, wenn auch unvollkommen erfaßt, da sein. In seinen „Überzeugungsgedanken" (vgl. oben S. 20ff.) spricht der Buddhist sie nicht voll aus, obschon er sie vielleicht „lebt". Wer will leugnen, daß Gott auch durch einen frommen Buddhisten etwas wirken kann, was seinem Willen entspricht! Hofmann faßt gelegentlich die Möglichkeit ins Auge, daß ein Typus „seine eigenen letzten Grundlagen nicht ins helle Bewußtsein gelangen läßt" (vgl. Hofmann, S. 41). Der Buddhist kann aber faktisch Erlösung haben. Dann hat er sie von Gott. Der Buddhist aber, der mit dem Fehlen des Gottesgedankens, mit seinem alleinigen Daseinszweck der Selbstvernichtung sein Erleben ganz adäquat beschreibt, kann der Sache nach nicht erlöst sein. In diesem Falle liegt also keine Religion vor. Es fehlt im Buddhismus noch das letztlich erlösende klare Wort, das Gott für alle Menschen in Christus gesprochen hat.

Wir widersprechen also Hofmann in bezug auf den Modus, wie es überhaupt zur religiösen Erlöstheit kommen kann. Wie steht es nun mit den anderen von Hofmann genannten Möglichkeiten religiösen Erlebens ohne Gott?

Hofmann schildert (S. 40ff.) die „positivistische Orientierung an ergreifbarer Wirklichkeit und Tat, die antimetaphysische Einstellung, welche alle transzendenten Vorstellungen als Spuk und Erdichtung ablehnt". Diese Haltung kann ein „religiöses Ethos" haben,

wenn ihr ein „freies, sicheres Lebensgefühl erwächst aus der Beschränkung auf das Diesseits". Unbewußt, meint Hofmann, „schwingt in der hier vorliegenden Stimmung der Glaube an eine Konformität des Wirklichen mit den letzten Wertansprüchen des Selbst doch irgendwie mit" (ebenda).

Dazu bemerken wir: Ein freies, sicheres Lebensgefühl aus der Beschränkung auf das Diesseits haben sehr viele Menschen. Aber lebt dieses Lebensgefühl und seine „Freiheit" nicht aus einer großen Täuschung, der Krankheit und Tod schnell ein Ende machen kann? „Religion können wir in diesem Falle höchstens da sehen, wo menschliche Kraft sich aus dem Glauben an das Daseinsganze trotz seiner Rätselhaftigkeit nährt und nur soweit dieser Glaube mitschwingt.

Ähnlich steht es nach Hofmann mit dem naturalistischen Monismus. Sein „religiöses Ethos" besteht darin, daß jede Auflehnung des Ich gegen die Gesamtwirklichkeit als sinnlos gebrandmarkt wird und das Ich sich friedevoll an sie ergibt. Dabei wird aber jede Gottesvorstellung (als Vorstellung, damit aber auch als Zeugnis ablegender Gedanke) entschieden säkularisiert (vgl. Hofmann, S. 44).

Es scheint uns: Soweit dieses „religiöse Ethos" im Sich-einfügen ins Weltganze und in begeisterter Hingabe an das Ganze sich bewährt, so weit kann wirkliche Religion vorliegen. Welchen Gehalt müssen aber solche Erlebnisse haben, die solche religiöse Haltung zu Welt und Mitmenschen möglich machen? Liebevolle, überwindende Hingabe an das Gesamtdasein entstammt hier jenen „mystischen" Erlebnissen, die am einzelnen Weltphänomen das Daseinsganze, obschon es als solches nur gedacht wird, lieben. Mystik, die sich der Natur zuwendet, ist eine Art ästhetisch erotisches Welterleben. Von dem sagt Hofmann: „In dem Augenblick, wo es sich im eigenen Gefühl zum All erhebt, weiß es auch, daß dieses Ganze, das es nun in sich selbst und von seinem eigenen Blute erfüllt glaubt, dem Teil-ich nicht fremd und feindlich sein kann. Der Trost des monistischen Pantheismus kommt über sein Gemüt" (Hofmann, S. 47). Religiös kann, wie uns scheint, der naturalistische Monismus nur da werden, wo eine auf das Daseinsganze hindurchliebende Naturmystik hinter ihm steht und vielleicht unbewußt in der Schöpfung der Schöpfer geliebt wird. Wo der Monismus religiös ist, drängt er deshalb auch bald zum Pantheismus oder gar zum Panentheismus. Die religiöse Farbe bekommen diese Denkweisen doch nur dadurch, daß das Wunder von Dasein und Sosein der Dinge sie irgendwie berührt, in dem die Spuren der Gotteserfahrung das eigentlich religiös Wirksame sind. —

Wir können also der Hofmannschen Konstruktion der Möglichkeit einer rein menschlichen Religiosität ohne irgend eine „Beziehung zu Gott" nicht beipflichten, fühlt er sich doch auch selbst mit allen „an

der christlichen Erlebniswelt orientierten Beobachtern" „angewandelt" (Hofmann, S. 81), Religionen ohne Gott nicht als voll anzuerkennen. Unser Widerspruch rührt daher, daß bei Hofmann das einfühlende Verstehen der Inhalte des religiösen Bewußtseins von dem analytischen Interesse an der Struktur des menschlichen Geistes ungebührlich verdrängt wird. Noch deutlicher wird uns das im folgenden Kapitel werden, wo wir uns mit Hofmanns Ansicht über die religiösen Urteile und ihren Wahrheitsanspruch auseinanderzusetzen haben.

Es ist natürlich möglich, Religion als ein rein menschliches Verhalten strukturpsychologisch zu betrachten, wie es Hofmann tut. Findet man dabei mit Recht das spezifisch Religiöse im emotionalen Umschwung der individuellen Gesamtlebensbewertung, dann muß man auch das religiöse Bewußtsein so weit aus sich selbst verstehen, daß man sagt, wie es nach seiner eigenen Meinung zu diesem Umschwung wirklich kommt. Das tut Hofmann zu wenig. Religiöse Erlöstheit kann in Wirklichkeit den Menschen nur „von drüben", jenseits der Endlichkeit und Bedingtheit ihres Daseins geschenkt werden. Dabei wird diese „Erlöstheit" immer bald vorüber sein. Wenn Gott etwas im Menschendasein tut und der Mensch daraufhin in seiner „Religion" etwas denkt, vorstellt usw., so ist das letztere ein rein menschliches Verhalten und wird mit Recht als solches beschrieben. Zur Sachgemäßheit dieser Beschreibung gehört es aber, daß man es so beschreibt, daß man diesem Verhalten seinen empfangenen Richtungspunkt anmerkt. Die Resignation der Stoa ist in keiner Weise religiöse Seligkeit (vgl. Hofmann, S. 66). Das Verhalten der Isebel ist anders als das ebenso menschliche des Elia, zu dem das Wort des Herrn kam (vgl. 1. Kön., Kap. 18 und 21). Hofmann spricht gelegentlich von „dem göttlichen oder dämonischen Prinzip" (Hofmann, S. 50) im Sinne einer Nebenordnung. Diese letztere entstammt jedenfalls keinem „evidenten Verstehen", z. B. der Evangelien, und verrät hier ganz deutlich den Mangel an Einfühlung in die Zeugnisse der Religion und ihre Wirklichkeitserkenntnisse, hier z. B. vom radikalen Gegensatz des göttlichen und des dämonischen Prinzips. Ebensolchen Mißverständnissen entstammt aber der Begriff der religiösen Selbsterlösung, Alles, was mit Recht als „Selbst"-„erlösung" sich bezeichnet, ist nicht Religion. Es kann letztlich ohne Gott keine religiöse Erlösung, auch im psychologischen Sinne, geben.

4. Kapitel.

Über das Wahrheitsbewußtsein der Glaubensüberzeugung.

Die in den beiden vorangehenden Kapiteln angeführten Versuche eines inhaltlichen Verstehens der Religion haben es doch zu keiner befriedigenden Einfühlung religiöser Geisteszeugnisse gebracht. Das scheint uns daran zu liegen, daß beide die Tendenz haben, jenes Verständnis möglichst unter Absehen von dem Wahrheitsbewußtsein des Glaubens zu gewährleisten. „Neuere Forschung" schreckt unter dem Eindruck der Erkenntniskritik oder der Naturwissenschaften vor irgendwie dogmatischen Konsequenzen zurück.

Das gilt z. B. auch von Heinrich Maier. In seiner „Psychologie des emotionalen Denkens"[1]) gesteht er rein beschreibend den Glaubensurteilen der Religion ihren Wahrheitsanspruch zu[2]), meint aber doch, daß die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs sich an den „kognitiv-logischen Normen" (vgl. oben S. 17, Anm.) zu bewähren habe. Rein theroetische Erkenntnis ist der „Erkenntnis" des Glaubens übergeordnet. Das religiöse Bedürfnis bedarf des „gläubigen Affekts" und kann bei nüchternem Wahrheitsverlangen nicht gedeihen[3]). Ja mehr noch: „Im Lichte der kognitiv-logischen Normen ist das Wahrheitsbewußtsein des Glaubens nichts als eine Illusion"[4]).

Es ist die Frage, woher Heinrich Maier das weiß. Für ihn ist das Wahrheitsbewußtsein des Glaubens eine Täuschung, die aus den Bedürfnissen der menschlichen Natur hervorgeht und an der die Menschen wegen ihrer Endlichkeit und Bedürftigkeit immer hängen werden, die nüchterne Erkenntnis verleugnend[5]). Deshalb können wir ihm nicht zugestehen, von seinen skeptisch philosophischen Vorurteilen aus der Meinung des religiösen Bewußtseins selbst gerecht geworden zu sein. Seine Kritik trifft höchstens die bewußt nicht als Symbol verstandene religiöse Vorstellung. Man kann nicht sagen, daß die Evidenz nüchterner theoretischer Erkenntnis der andersartigen Evidenz

---

[1]) Tübingen 1908.
[2]) Maier, S. 499ff.
[3]) Derselbe, S. 538.
[4]) Derselbe, S. 547.
[5]) Derselbe, S. 548.

religiöser Glaubenserkenntnis irgendwie an nüchternem Wahrheitsbewußtsein überlegen sei. Als Psychologe kann man auch nur den Anspruch des religiösen Bewußtseins, daß sich ihm Wahrheit und nicht Trug erschlossen hat, als solchen beschreiben. Über sein Recht kann man weder etwas Positives noch etwas Negatives sagen. Wer einem Menschen die Wahrheit, die ihm zum Trost seines Lebens wird, als Illusion erweisen könnte, würde ihm damit die Quelle seiner Kraft nehmen.

Will man also ein inhaltliches Sinnverständnis des religiösen Bewußtseins erstreben, so ist das jedenfalls ohne Berücksichtigung seiner eigenen Ansprüche nicht möglich, ebensowenig ein rechtes Sinnverständnis der geschichtlichen Zeugnisse der Religion. Um uns das deutlich werden zu lassen, gehen wir zunächst auf die eigenartige Behandlung der Wahrheitsfrage besonders bei Hofmann, die für die „neuere Forschung" typisch ist, ein und fragen uns:

a) Kann man das religiöse Bewußtsein, abgesehen von seinem Wahrheitsanspruch, verstehen?

Ein solches Verständnis wird offenbar dann angestrebt, wenn man die Religion als ein menschliches Verhalten, als eine spezifische Form des Gesamtbewußtseins einfach als Zuschauer erforschen möchte. Mit Recht betrachtet man dabei das religiöse Bewußtsein als einen Tatbestand des menschlichen Geistes. Man kann jetzt das Übergewicht des Interesses bestimmten allgemeinen Kennzeichen aller Religion zuwenden und sie z. B. auch vermittelst religionsgeschichtlicher Erkenntnisse erfassen. Andererseits kann man sich aber auch für die psychologische Funktionsweise des religiösen Bewußtseins oder für seine ihm immanenten Sinnzusammenhänge interessieren. Diese Forschungsinteressen können so in den Vordergrund rücken, daß die Berücksichtigung des spezifischen Wahrheitsanspruchs des religiösen Bewußtseins selbst darüber vernachlässigt wird.

Ein einseitig vorwiegendes Interesse für die psychologische Funktionsweise des religiösen Bewußtseins liegt z. B. in der Religionspsychologie von Girgensohn vor, die wir oben (Einleitung, S. 7ff.) als einen Spezialfall der „Psychologie der Elemente" charakterisiert haben. Es gehört zur Eigenart ihrer empirischen Arbeitsweise, die ja dem Wesen nach nur zuschauerartig betätigt werden kann, daß die Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses der Religion nicht im Bereich ihrer Forschung liegt. Diese kann zur Klarstellung dieses Wahrheitsanspruchs nur indirekte Bedeutung haben, nämlich in der psychologischen Abweisung der rein psychologisch gemeinten Bestreitung seiner

Rechtmäßigkeit. Die empirische Religionspsychologie steht deshalb zur Theologie in einem sehr fraglichen Zusammenhang, was Girgensohn ja auch veranlaßt hat, über die Zweiheit seiner Dogmatik und seiner Religionspsychologie keinen Zweifel bestehen zu lassen[1]). Daß die Wahrheitsfrage der Religion bei empirischer Arbeitsweise aus dem Blickfeld rückt, ist schuld an dieser Spaltung, ein Umstand, den wohl auch L. Ihmels im Auge hat, wenn er sagt: „Ich wüßte freilich nicht, wie man ein wissenschaftliches Sondergebiet der Religionspsychologie innerhalb der Theologie abgrenzen wollte, so sehr die Schaffung religionspsychologischer Institute erwünscht ist“[2]).

Andererseits kann aber auch ein dominierendes Interesse für die immanenten Sinnzusammenhänge des religiösen Bewußtseins die Wahrheitsfrage im vollen Umfang ihrer Bedeutung unbeachtet lassen. So findet sich z. B. bei Hofmann der Satz: „Wahrheitsansprüche und Wahrheitsüberzeugung sind also zwar faktische Bedingungen des religiösen Erlebnisses oder wichtiger typischer Formen desselben, sie haben aber für die Charakterisierung desselben doch nur sekundäre Bedeutung. Sie gehen ein in den Gesamtzusammenhang des religiösen Erlebens, und typische Hauptformen desselben sind faktisch unmöglich ohne bestimmte Überzeugungen; aber zu den Momenten, welche dem religiösen Erlebnis seinen spezifischen Charakter geben, gehören sie selbst nicht“ (Hofmann, S. 68ff.). Dabei gibt Hofmann aber zu, daß die Wahrheitsüberzeugung der Glaubensurteile insofern ernst zu nehmen ist, als da, wo sie auftritt, sich weder der Mensch seine „wahren“ Gedanken als Mittel zu seiner Erlösung selbst bilde, noch daß die Sehnsucht nach Erlösung unbewußt als die objektiv wahre Ursache dieser Gedanken zu gelten habe. Das würde einer falschen „Auffassung der objektiven Zusammenhänge unseres Erlebens“ entsprechen (vgl. Hofmann, S. 68).

Konsequent kann diese Ansicht nur bei einer Umdeutung des Wahrheitsanspruchs der Religion sein. Die religiösen Urteile müssen, wenn sie sich selbst recht verstehen, etwas anderes meinen, als sie tatsächlich meinen. Ohne diese Aufklärung über ihre wahre Meinung gehören sie größtenteils in das Reich der Fiktionen. Als solche sind sie auch dem religiösen Erleben unwesentlich und gehören nicht zu seinen notwendigen Merkmalen, die es charakterisieren.

In Wahrheit beziehen sich nämlich die religiösen Urteile nach Hofmann auf das Daseinsganze einer Individualität und sind in

---

[1]) Vgl. Girgensohn, Rel.-psych., Rel.-wissensch. und Theologie, S. 42ff. und oben Einleitung, S. 7.

[2]) Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, S. 108. Herausgegeben von lic. E. Stange. Leipzig 1925.

Wertungen dieses Daseinsganzen fundiert. Weil diese Urteile, mag ihre wahre Meinung bewußt werden oder nicht, das emotional religiöse Erlebnis reizartig auslösen, werden sie von Hofmann als die unmittelbaren religiösen Urteile bezeichnet. Wird dagegen religiöses Erleben durch ein „mittelbares" Urteil, z. B. „Gott ist gut", ausgelöst, so gilt es als religiös wirksames Urteil in Wahrheit doch seinem spezifischen Gegenstand: dem menschlichen Daseinsganzen. Mittelbare religiöse Urteile können also, vielleicht unbewußt, nur vermittelst der unmittelbaren wirken. Dieser Zusammenhang ist in der Struktur der Seele begründet (vgl. Hofmann, S. 69). Dabei üben diese Urteile, wenn sie im Erlebniszusammenhang auftreten, die wichtige Funktion aus, als Garanten der Sinnhaftigkeit des persönlichen Daseinsganzen die positive religiöse Lebensneuwertung auszulösen. An diesem Erfolg bewähren sich die Urteile als „religiös".

Bei den mittelbaren religiösen Urteilen wird es sich meistens um die Existenz und Beschaffenheit eines objektiven Wesens handeln. Aber diese Urteile, so meint Hofmann, z. B. über das Sein Gottes, mit denen sich der Mensch die Unbegreiflichkeit des Daseins auflösen möchte, finden ihren Sachgrund in der Struktur und in den Daseinseigenschaften des erkennenden Geistes (vgl. Hofmann, S. 84). Deshalb hat es nach Hofmann auch keinen Sinn, über das Unbegreifliche „bestimmte Aussagen zu machen oder gar über seine Existenz und Beschaffenheit debattieren zu wollen" (Hofmann, S. 85). „So verblassen wohl die bestimmten Urteile, in denen der Mensch früher einerseits sein Heilsverlangen und die aus ihm entspringende Not hatte ausdrücken wollen, andererseits Gott und die ihm selbst durch Gott gegebene Lebenssicherung formulierte, aber es bleibt die Funktion der Urteile selbst, die Konformität von Welt und Schicksal mit meinen tiefsten Bedürfnissen zu verbürgen, und es bleiben die Gefühle, die von dieser Funktion her auf den Gegenstand der Urteile zurückstrahlten" (Hofmann, S. 73).

Hofmann vertritt also die Ansicht vom fiktionären Charakter der religiösen Aussagen und Zeugnisse über den jenseitigen Gott. Von dieser Ansicht aus will er jetzt auch die typischen Formen der Religion verstehen, deren Wahrheitsbewußtsein sich ausgesprochen an eine Gotteserfahrung heftet. Nach seiner Ansicht bildet sich das Gottesmotiv im religiösen Erleben, das fast allen empirischen Religionen eigen ist, angesichts der Urrätsel, die dem Gegensatz zwischen Ich und Nicht-ich entstammen. Wie kann dieses Unbegreifliche zum erlösenden Prinzip werden? Wie kommt der Mensch zu der Überzeugung davon, daß dieses Unbegreifliche ihn schützen und bewahren will und mächtig dazu sei? Das kann nach Hofmann nur so geschehen, daß das „göttliche oder dämonische Prinzip" (Hofmann, S. 50), indem es das

Gefühl des Grauens uns erweckt, uns gleichsam den Gedanken nahelegt, als ob „auch das geistige Vermögen dieses Wesens“ uns weit überragt (Hofmann, S. 50). Man kann sich auch viele solche Wesen denken. „So bleibt dem Spiel der Phantasie, der seltsamsten Bildung von Hypothesen und ihrer vermeintlichen Bestätigung durch die Erfahrung ein weiter Raum“ (Hofmann, S. 50). Wirklich erfahren werden allerdings dabei nur die Wandlungen der Gemütszustände, die, „mögen sie auch tatsächlich nur irgendwelchen Gesetzlichkeiten der psychischen Entwicklung in mir selbst entspringen“, zu jenem „ernstbewegten Gedankenspiel“ Anlaß geben (Hofmann, S. 50). Der so entstehende „Glaube“ läßt den Menschen das Göttliche als Güte, Allmacht usw. denken. Es kann ihm vertrauter werden. Das Beängstigende schwindet. Das Weichen der Furcht deutet sich selbst als Wohlwollen der Götter. Man verläßt sich auf ihre Güte. „Ist aber diese Vorstellung der göttlichen Güte erst einmal gebildet, so liegt es nahe, in ihr die Bürgschaft für die Erlösung zu suchen, nach der der Mensch in seiner religiösen Not sich sehnt“ (Hofmann, S. 52). Endlich wird das Denken der Menschen mutiger und beginnt, indem es die Vorstellung von Göttern, Dämonen und Geistern zu derjenigen einer einzigen Gottheit fortentwickelt, das Unbegreifliche zu rationalisieren, indem es Gott in seinen Werken, in der Welt erkennt.

In allen diesen Fällen liegt nun aber die spezifisch religiöse Funktion dieser Gedanken über das Göttliche darin, daß es von den Menschen als Bürgen für den Sinn ihres Lebens gedacht wird. Weil der Mensch sich auf göttliches Wohlwollen angewiesen weiß, deshalb gibt er sich ihm hin. Er hat ein letztes Lebensinteresse an diesem „höchsten Gut“. Dieses kann sich ihm aber auch ganz ohne Gedanken an das Göttliche erfüllen, indem er etwa die Unabhängigkeit des „Selbst“ von den bedrohlichen Gewalten oder die faktische Harmonie beider Faktoren als Bürgen seines Daseinssinns zu erkennen meint. Jene Gedanken über das Göttliche erhalten erst ihren religiösen Sinn, wenn sie das religiös emotionale Erleben auslösen. Dessen Hochgefühle strahlen jetzt auch auf die in den religiösen Urteilen gemeinten Gegenstände zurück; so denken die Menschen die transzendente Macht erst allmählich als Liebe und Wohlwollen. Diese Gedanken lösen dann Hingabe, Dankbarkeit, religiöse Erlösung aus. „Das von Sicherheit, Glück und Wärme erfüllte Verhältnis“ zum Göttlichen „wird Selbstzweck, und es scheint, daß eben dieses Verhältnis den eigentlichen Wert des Daseins ausmacht“ (Hofmann, S. 72). —

Es ist nach dieser Darstellung der Hofmannschen Gedankengänge deutlich, daß Hofmanns Mißverständnis der Religion, die seine Auffassung von der Entstehung religiöser Urteile zur phantastischen Konstruktion macht, darin begründet ist, daß er den Wahrheitsanspruch

religiösen Erlebens umdeutet, ihn also nicht für voll nimmt. Er beläßt dem religiösen Erleben zwar ein objektives Fundament, indem er es auf die objektive Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseinsganzen gerichtet sein läßt. Das hat insofern seine Vorzüge, als die Frage nach dem Sinne des eigenen Daseins die im Vordergrund stehende religiöse Frage bei den meisten heutigen Menschen ist. Eine Antwort auf diese Frage ist ja in allem religiösen Erleben notwendig auch einbegriffen. Aber Hofmann läßt uns doch im Stich, wenn wir fragen, woher der Mensch diese Antwort vernimmt. Die Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins müßte von vornherein für alle Menschen als eine seiner eigenen Möglichkeiten gegeben sein, wenn sie vom Menschen nur erkannt, entdeckt oder gewollt zu werden brauchte, um religiöse Erlösungsgefühle auszulösen. Das widerspricht aber der religiösen Erfahrung. Nach ihrer Meinung kommt die wahrhaft erlösende Sinnhaftigkeit in das menschliche Dasein nur durch Gottes Handeln an den Menschen in Gericht und Gnade. Die menschlichen Wege des Erkennens und Wollens erweisen sich insofern als sündig, als sie dem Menschen in keiner Weise zu der Sinnhaftigkeit seines Daseins verhelfen und nur an diesem Sinne teilhaben können, soweit es ihnen gegeben ist. Diese Gabe aber wird dem geschöpflichen Menschendasein so gegeben, daß es sich seiner eigenen Relativität deutlich bewußt wird, damit aber auch seiner Bezogenheit auf das Wunder der Schöpfung, auf Gottes Tun. Dieses aber gehört in keiner Weise zum menschlichen Dasein, sondern ist als sein „Ursprung" etwas „ganz anderes", das jedenfalls nicht „in ihm" ruht.

Der Wahrheitsanspruch des religiösen Bewußtseins besteht darin, daß eine bestimmte Beziehung des ewigen Schöpfers auf das Dasein des Menschen als seines Geschöpfes im Glauben für wahr und gewiß gehalten wird. Es ist nun klar, daß diese krasse Behauptung einer solchen Beziehung als der Quelle der wahrhaft religiösen Kraft, die sich emotional als Erlösung und damit auch als Kraft selbstvergessener Liebe bewähren muß, dem rein theoretischen Philosophieren unverständlich bleibt. In einer rein theoretischen Haltung kann das Wahrheitsbewußtsein der Religion weder vollzogen noch verstanden werden.

Diese rein theoretische Haltung ist es aber, die Hofmann in die religiöse Urteilsweise fälschlicherweise hineindenkt. Mit den religiösen Urteilen über Gott möchte nach Hofmann der Mensch die Unbegreiflichkeit des Daseins auflösen (vgl. oben S. 60), er möchte um jeden Preis begreifen und verstehen. So wird ihm der Gottesgedanke zu einer willkommenen „Arbeitshypothese" (vgl. Hofmann, S. 82ff.). Folgerichtig vermag Hofmann die „akosmistischen Eindrücke", wie sie in der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz beschrieben werden[1]),

[1]) H. Scholz, Rel.-philosophie, z. B. S. 366ff. Berlin 1921.

nur „in jenem Erlebnis letzter Unbegreiflichkeit des Lebensgegebenen überhaupt" wiederzufinden (ebenda). Aber „akosmistische Eindrücke", die als Sprache Gottes in unserem Leben gemeint sind, enthalten inhaltlich mehr, als nur den Gedanken einer letzten Unbegreiflichkeit des Daseins.

Es bedeutet eine Kompetenzüberschreitung rein theoretischen Denkens, wenn es den Wahrheitsanspruch religiöser Urteile — und zwar nur als solcher! — nicht ernst nimmt, indem es ihn umdeutet. Religiöse Urteile sind keine theoretischen, d. h. nur zuschauende, über „Gegebenheiten" berichtende Urteile. Zu ihrer spezifischen Eigenart gehört es, daß sie „etwas", was in keiner Weise „Gegebenheit" des menschlichen Daseins (inklusive seiner „Welt") ist, in einer bestimmten Bezogenheit auf den Menschen für wahr zu halten. Hier handelt es sich zunächst nicht um eine „Eigenschaft des menschlichen Daseins"!

Wenn Hofmann als Philosoph die religiösen Urteile über Gott — und das heißt doch, über das Antlitz, das er uns in seiner Offenbarung zuwendet — nur als Fiktionen verstehen will, hat er mehr getan, als er darf. Es bedeutet die Leugnung der Offenbarung Gottes, wie sie uns die Bibel bezeugt. Richtig ist zwar, daß die religiösen Urteile, sofern sie Aussagen „über" Gott machen, den Anschein theoretischer Urteile erwecken. Sollten diese Urteile nicht als lebendiges Zeugnis von Gott gemeint sein, sind es in der Tat keine religiösen Urteile, sondern theoretische, die mit Recht sich die Vernichtung durch das wahrhaft philosophische Wissen um das Nichtwissen gefallen lassen müssen. Die Unbegreiflichkeit des Daseins löst sich nämlich für die Philosophie wie für jede rein theoretische Haltung nicht auf. Dank der Offenbarung Gottes aber, die „geschehen" ist und „geschieht", sind dem Menschen Möglichkeiten der Erfahrung geschenkt, in der das Unbegreifliche nicht das Unbegreifliche allein bleibt. Diese „Erfahrungen" bedeuten für den einzelnen seine Lebensgeschichte, seine Verwandlung. Es handelt sich nicht mehr um rein theoretisches Philosophieren.

Deshalb darf der Philosoph als reiner Theoretiker nicht der ärgerlichen Dogmatik „früherer Menschen" mit ihren „verblassenden" Urteilen (vgl. Hofmann, S. 73) den Abschied erteilen wollen. Diese Urteile haben ja als theoretische nur den Sinn einer Besinnung auf die Eigenart der Offenbarung Gottes, wie sie in der Welt sich bezeugt. Sie sind nicht „Metaphysik". Eine positivistische Flucht vor einer Metaphysik hatte also Hofmann nicht nötig. Es geht nicht alles ernstgemeinte Aussagen über das „Metaphysische" aus der grübelnden Haltung metaphysischen Theoretisierens hervor! Es ist dann aber auch ganz unsachgemäß, bei der Religion von ihrer eigenen Meinung abzusehen und ihr eine rechtmäßige, „bleibende", auch vor dem Forum unserer „aufgeklärten Erkenntnis" sich als rechtmäßig bewährende

Sphäre nur noch in den Gemütsvorgängen und in den Auslösungsfunktionen religiöser Urteile zuzugestehen. Hier ist aus dem religiösen Bewußtsein ein Torso geworden. Herausgeschnitten sind genau die religiösen Urteile, sofern sie mit dem Wahrheitsanspruch einer Gottesbezogenheit auftreten.

Es geht also in keiner Weise an, etwa mit Spranger von den Glaubenssätzen zu sagen, sie seien psychologisch gemeint, sie handelten von der „religiös affizierten Seele“[1]). Auch er hat damit über die rechtmäßige Meinung der Glaubensüberzeugung etwas entschieden. Die transzendenten „Gegenstände“ des Glaubens sind bei ihm irgendwie Setzungen des menschlichen Geistes und, abgesehen von ihrem zugestandenen Fundament in der menschlichen Geistesstruktur, reine Phantasieprodukte. Sie entstammen, „recht“ verstanden, den Selbstbeobachtungen der Seele und ihrer Gesetzlichkeiten, also der Betrachtung eines dem menschlichen Wesen immanenten Tatbestands.

Ebenso sucht Hofmann den objektiven Grund der Glaubensaussagen im seelisch geistigen Menschendasein. Charakteristisch ist für ihn daneben aber noch die psychologistische Betrachtungsweise, sie zur Auslösung von Gemütszuständen funktionieren zu lassen, obschon sie das eigentlich gar nicht können. Sind sie doch nach Hofmann, recht besehen, Deutungsfiktionen psychischer Selbstwahrnehmungen, Hypothesenbildung auf Grund innerer Gemütswahrnehmungen vielleicht ganz heterogener Art (vgl. oben S. 60f.). Gewiß mag das „ernstbewegte Gedankenspiel“ bunter phantastischer Vorstellungen und fiktionärer Gedanken mit ihrer reichen Kombinations-, Verschiebungs- und Gestaltungsmöglichkeit, von der uns die Religionsgeschichte berichtet, solche psychischen Deutungen zulassen. Das gilt für alle Religionen, nämlich, soweit sie in Gedanken und Vorstellungen menschliche Geistesprodukte sind, die auch von menschlichen Lebensinteressen bestimmt sind. Das trifft aber nur die immanente Ausspinnung des religiösen Bewußtseins in Gedanken und Vorstellungen, aber nicht die Bestimmungsgründe dieses Bewußtseins, die ihm selbst gegenüberstehen. Denn das verborgene, in den Religionen verschieden klar werdende Wort Gottes an die Menschen hat seinen eigenen Sinn. In ihm liegt der wahre Bestimmungsgrund aller Religiosität in ihrer Menschlichkeit. Es bedeutet also wiederum ein Vorbeisehen an dem Anspruch des klarwerdenden religiösen Bewußtseins, daß jener Bestimmungsgrund wahrhaft für es da ist, wenn man mit Hofmann die bunten Vorstellungen der allgemeinen Religionswelt sich ohne jenen Bestimmungsgrund denkt, den die Gotteserfahrung bewußt ergreift und der zu allen Gedanken und Vorstellungen einer „Religion“ erst

[1]) Spranger, Lebensformen, S. 54.

den Anlaß gibt (vgl. oben S. 48). Diese Erfahrung will sachgemäß verstanden sein. Es ist für kein religiöses Bewußtsein wahr, was Hofmann als den empirisch häufigsten Fall hinstellt, daß die Gottesvorstellung nur der Reiz zur Aktualisierung der Erlöstheit sei (Hofmann, S. 61, Anm.). Wenn auch Vorstellungen auf Gemütszustände zurückwirken können, so findet doch die religiöse Gemütserlösung ihren entscheidenden Bestimmungsgrund in Gottes vernommenem Wort, wie es sich auch immer verhüllen mag. Nur wenn es für wahr gehalten wird, daß Gott geredet hat und kein nur psychischer Vorgang zu Illusionen und Fiktionen Anlaß gab, kann sich ein Menschenleben religiös erneuern, auf Gott vertrauen und seinen Lebenssinn von ihm empfangen.

Es geht also nicht, das religiöse Bewußtsein zu verstehen, während man von seinem Wahrheitsanspruch absieht. Man kann nicht alle religiösen Urteile über Gott fiktionär behandeln und ihren Sinn darin gipfeln lassen, nur psychologische Auslösungen für die eigentlich religiösen Emotionen zu sein. Welche Gedanken sollen denn dem kritischen Verstand noch möglich sein, deren er sich getrösten kann, da er sich doch nicht auf Fiktionen zurückziehen kann, die er als solche durchschaut hat! Soll hier etwa der Hofmann anscheinend sympathische Weg einer willensmäßigen Selbsterlösung einsetzen? Er empfiehlt uns aber noch einen anderen Weg, den Rückzug auf Goethe. Wir sollen in einer „ruhigen Verehrung“ und „freiwilligen, dankbaren Hingabe an das Unbekannte“, das „höher und reiner“ ist als wir selbst, gelangen (Hofmann, S. 73). Daß das hier offenbar gemeinte „Göttliche“ „höher und reiner“ ist als wir selbst, bedeutet aber bereits eine Beschreibung des Unbeschreiblichen, Unbekannten, die man für wahr und sachgemäß halten muß, wenn man sich ihm hingeben will. Hofmann unternimmt hier also doch die „Sinnlosigkeit“, über das Unbegreifliche bestimmte Aussagen zu machen (vgl. oben S. 60 und Hofmann, S. 85). Welche Kraft dem Menschen in solchen Gedanken zur Überwindung seiner religiösen Not geschenkt wird, muß das Leben bewähren. Also auch die von Hofmann dem kritischen Verstand empfohlene Religiosität enthält „mittelbare“ religiöse Urteile, die etwas nicht nur über den Menschen und sein Dasein aussagen und keine Fiktionen, sondern Wahrheit sein wollen.

Unser Widerspruch gegen die Möglichkeit eines Verstehens des religiösen Bewußtseins abgesehen von seinem Wahrheitsanspruch, darf sich hier auf die Anschauung Wobbermins berufen. Wobbermin sagt in seiner „Einleitung in die systematische Theologie“[1]): „Der Offenbarungsgedanke ist aber das Fundament des religiösen

[1]) Leipzig 1925, S. 390.

Bewußtseins. Er kann in formaler Beziehung geradezu als Kriterium des religiösen Bewußtseins bezeichnet werden. Beim vollständigen Absehen vom Offenbarungsgedanken — von jeder Form, jeder Ausgestaltung oder Einkleidung desselben — ist das religiöse Bewußtsein überhaupt nicht zu definieren.“ Da nun „der Offenbarungsgedanke den Anspruch auf höchste Wahrheitsgeltung einschließt“ (ebenda), kann das religiöse Bewußtsein und können seine geschichtlichen Zeugnisse ohne Berücksichtigung dieses Wahrheitsanspruchs offenbar nicht verstanden werden.

Wenn sich dagegen Pfennigsdorf[1]) gewandt hatte und gesagt, daß eine Überordnung des Wahrheitsinteresses über das religiöse Lebensinteresse nicht der Wirklichkeit entspreche, so ist hier offenbar mit Recht gesagt, daß alle Religion als ein rein menschliches Verhalten sich von Interessen des Lebens auch leiten läßt (vgl. oben S. 64). Soweit es sich aber wirklich um Religion handelt, lassen sich hier Lebensinteresse und Wahrheitsinteresse nicht trennen. Religion wird immer nur dann ihre Lebensinteressen sich erfüllen sehen, wenn sie glaubend und vertrauend auch etwas für wahr hält. Ja, würde dieser Wahrheitsanspruch sich als Illusion erweisen, dann wäre das Lebensinteresse mit vernichtet, nicht umgekehrt.

Ein weiterer, schwerer wiegender Einwand Pfennigsdorfs wendet sich gegen die Geltendmachung des Wahrheitsanspruchs als methodisches Prinzip[2]). Er meint, die Frage nach der Wahrheit beim einfühlenden Verstehen religiöser Geisteszeugnisse lasse den Forscher willkürlich seine eigenen Überzeugungen in das Sinnverständnis der Zeugnisse eintragen. Wer wolle z. B. bei den biblischen Wundern ohne Willkür eine Grenze zwischen symbolischer Dichtung und Wirklichkeitsbericht angeben? Dazu ist aber zu sagen, daß gewiß jeder vom Inhalt eines Zeugnisses nur so viel „versteht“, als er einzufühlen vermag und sich aneignen kann. Daß es in vielen Fällen zu einem wirklichen Verstehen der Zeugnisse nicht gekommen ist, erscheint wohl sicher. Ebenso sicher gibt es aber doch wohl keinen anderen Weg des Verstehens, als den der wechselseitigen Kontrolle objektiver Zeugnisse und subjektiver Verständnisgrundlagen. Bei den biblischen Wundern zeigt sich zwar die Fragwürdigkeit alles „Verstehens“ auf das deutlichste. Eine Grenze zwischen symbolischer Dichtung und Wirklichkeitsbericht kann niemand aufzeigen. Wir wissen auch viel zu wenig, wie der biblische Schriftsteller, zumal ohne naturwissenschaftliches Interesse und mit einem viel naiveren Sinn, „Wirklichkeit“ sah und dachte. Auf alle Fälle scheint es uns aber erlaubt, vorbehaltlich aller Fehlerquellen, aus

[1]) „Religionspsychologie und Apologetik“, S. 8ff. Leipzig 1912.
[2]) Ebendaselbst, S. 9ff.

einem religiösen Zeugnis einen für wahr gehaltenen Überzeugungsgehalt zu erheben, der für sich in der Meinung des Zeugnisses enthalten ist, wenn auch jene Meinung in ihrem vollen Umfang noch nicht so weit verstanden ist, wie es sein soll. Diese Einwendungen besagen also nichts dagegen, daß die Religion ohne Berücksichtigung ihres Wahrheitsanspruchs nicht verstanden werden kann.

b) Wie der Wahrheitsanspruch des religiösen Bewußtseins gemeint ist.

Es bleibt uns, wenn wir die glaubende Haltung des religiösen Bewußtseins nicht nur als ein „Vertrauen", also als etwas emotional Qualifiziertes, sondern auch als ein „Für wahr halten" hingestellt haben, noch übrig, zu sagen, wie die wahr sein wollenden religiösen Urteile gemeint sind.

Die Berufung auf die Offenbarung hat die Bedeutung eines Hinweises auf etwas, was Gott für die Menschen tut, indem er sich dem Glaubenden in seinem ewigen „Für ihn so sein" und damit auch in seinem „An sich sein" in ganz bestimmter Weise erschließt. Diese Gottestat an sich geht auch nie etwa als „Gehalt" in irgend eine menschliche „Erfahrung" oder ein „Erlebnis" ein, wenn auch unter einer „Gotteserfahrung" ein menschliches Berührtwerden vom Tun Gottes verstanden wird. Von diesem Tun Gottes legen die religiösen Urteile mit der Gewißheit seiner Wahrheit Zeugnis ab. Da aber das Tun Gottes an uns, so wie es erfahren wird, Gericht und Vergebung ist, deshalb sind die religiösen Urteile nur dann echt und wirkliche Glaubensurteile, wenn sie mit dem emotionalen Reagieren des Menschen auf das Tun Gottes in Gericht und Gnade verbunden sind. Anders gesagt: Religiöse Urteile, psychisch betrachtet, müssen als solche aus dem religiösen Erlebnisgehalt hervorgehen, sie müssen das gegenwärtige Tun Gottes als Kraft in sich enthalten, indem sie überzeugendes Zeugnis sind. Die Gewißheit ihrer Wahrheit steht ihnen in actu gar nicht in Frage. Dieses Wahrheitsbewußtsein erweist sich deshalb als so stark und unerschütterlich, weil das Wunder geschieht, daß Gott als der Redende und Handelnde gegenwärtig ist.

Ist somit aber die Wahrheit der Glaubensurteile an ein Geschehen geknüpft, das nicht in menschlicher Macht steht, so kann von dieser Wahrheit auch nicht mehr die Rede sein, wenn dieses Geschehen sich etwa nicht vollzieht, psychologisch gesehen, wenn das Glaubensurteil nicht aus einem „Erleben" irgendwie hervorgeht. Glaubensurteile können deshalb nie aus einem „Besitz" des Menschen hervorgehen, wie es etwa die aus wissenschaftlichen Erkenntnissen hervorgehenden Urteile tun, deren Richtigkeit ein für allemal feststeht.

Es ist die Eigenart wissenschaftlicher Erkenntnis, daß sie, nachdem sie rein theoretisch erarbeitet ist, damit zum Besitz des Menschen geworden ist. Die theoretische Geisteshaltung ist entweder nur oder zum mindesten auch eine Zuschauerhaltung. In ihr interessiert sich der forschende Geist für die Zusammenhänge seiner Welt, um sie zu „wissen", vielleicht, um sie in seine Gewalt zu bekommen. Es liegt im Wesen dieser theoretischen Haltung, daß sie in der Wissenschaft von der „Natur", also dem Sosein unserer zeitlich prozeßlichen Welt, am erfolgreichsten ist.

Wissenschaftliche Erkenntnis, die der „Welt" gegenüber erfolgreich ist, vermag aber nicht als rationale Metaphysik in das Transzendente vorzudringen. Kants großes Verdienst, diese Unmöglichkeit dargetan zu haben, sollte man nicht mißachten. Für den Menschen bleibt das Unerforschliche das Unerforschliche. Ja, der Metaphysik gegenüber kann der Argwohn berechtigt sein, daß die Menschen hier den erfolglosen, ja blasphemischen Versuch machen, Gottes Trost und Antwort auf ihre Not in die menschliche Gewalt zu bekommen. Darin liegt auch das glaubensfeindliche der „Gnosis", daß sie etwas nach wissenschaftlicher Art erforschen möchte, was ein für allemal „so ist" und bei dem man sich beruhigen kann. Der Glaube aber ist lebendiger Trost in der Verzweiflung, und was er glaubt, das läßt sich nicht „erforschen".

Während theoretische Wahrheiten also im Besitz des Menschen festliegen, muß die Wahrheit, die geglaubt wird, immer aufs neue geschehen. Sie ist Wahrheit, nicht wie die gewußte, die man als Zuschauer konstatiert, sondern religiöse Wahrheit, die in einem Geschehen sich vollzieht und darin wahr ist. Aus Gottes Offenbarung schenkt sie sich dem Menschen, der ihm in jenem Geschehen dient. Nur als Täter des Wortes ist er auch sein Hörer (vgl. Jak. 1, V. 22). Was er als Täter hört, erschließt sich ihm aus der Offenbarung Gottes.

Man ist aus der theoretischen Haltung noch nicht herausgekommen, wenn man die Kategorie der Offenbarung insofern mißversteht, daß man in ihr ein in Menschenbesitz gelangtes theoretisches Wissen über Transzendentes sieht[1]). Gott erschließt seine Wahrheit nicht dem, der sie zu „haben" meint, sondern dem, dem er nur als der Unbekannte bekannt ist, der um die Wahrheit Gottes sich müht und nicht wie über etwas Gewußtes sich beruhigt. So kann sich ihm Gottes Offenbarung vielleicht immer neu und immer größer erschließen.

Das führt uns zur Erörterung des Verhältnisses von Glaube und Skepsis. Es gibt glaubensfeindliche Skepsis und solche, die dem Glauben dient. Glaubensfeindlich ist sie nämlich, wenn sie einer

[1]) So z. B. Spranger, Lebensformen, S. 104.

theoretischen Einstellung entspringt, die ihre Kompetenzgrenzen überschreitet, indem sie den geistigen Geschehnissen eines Menschenlebens Schranken der Möglichkeit aufrichten will, die nicht bestehen. Was kann ein Mensch wissen über das, was ihm noch widerfahren kann! Wer hier zweifelt und im eigenen Wahn festsetzt, was für ihn sein kann, dem fehlt es an Devotion, an hingebender Aufmerksamkeit dem wirklichen Geschehen gegenüber. Menschliche Erkenntnis muß wissen, was sie wirklich „erkennt". Sie muß aus der Empfindung für die Grenze des Theoretischen merken, daß sie weder etwas für noch gegen das Wunder des Glaubens sagen kann. Der theoretischen Skepsis gegenüber muß gesagt werden, daß es für den am meisten kritischen Verstand am wenigsten eine Selbstverständlichkeit ist, daß der Glaube eine Illusion ist.

Die Skepsis aber, die dem Glauben dienen kann, zeigt sich darin, daß sie diejenigen Aussagen etwa frommer Menschen, die faktisch keine Glaubensurteile mehr sind, sondern ein falsches Wissen, bei dem man sich beruhigt, bei dem nichts mehr „aus dem Glauben" geschieht, in Frage stellt und bezweifelt. Um das Wahrheitsbewußtsein des Glaubens, das doch von religiöser Erlösungserfahrung unabtrennbar ist, handelt es sich in diesen Fällen offenbar nicht mehr, sondern um etwas, was mit Recht als „Dogmatismus" verdächtigt wird. Viele Skepsis, die sich in der Geistesgeschichte dagegen wandte, hatte ihre Wurzel in wahrer Gläubigkeit. Die starke Wahrheitsgewißheit des Glaubens muß immer neu gegeben sein. Die billige „Gewißheit" einer unkritischen Geisteshaltung ist etwas ganz anderes. Die Skepsis, die alles, was falsches Wissen geworden ist in dem eben genannten Sinne, verdächtigt, dient dem Glauben, indem sie ihn immer wieder nötigt, sein echtes Wahrheitsbewußtsein von Gott zu empfangen, und zwar als „Hörer" und „Täter" des Wortes. Dann schenkt sich ihm das, was hier mit dem „Wahrheitsbewußtsein" des Glaubens gemeint war.

Lebenslauf.

Am 14. November 1896 wurde ich, Paul Hennig August Fricke, in Braunschweig geboren. Nach meiner Reifeprüfung, die ich als Schüler der Herzog Johann-Albrecht-Oberrealschule in Braunschweig 1915 bestand, gehörte ich von Ende 1915 bis Anfang 1919 dem deutschen Heere an. Danach erwarb ich mir die zum Theologiestudium nötigen Kenntnisse und Befähigungszeugnisse im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen und studierte seit Herbst 1919 Theologie in Kiel, Bonn, Berlin und Göttingen. Besonders in Kiel und Berlin empfing ich auch durch philosophische Vorlesungen reiche Anregung. Im Frühjahr 1924 und zu Weihnachten 1925 bestand ich die Prüfungen für das kirchliche Amt in der braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche, desgleichen die mündliche theologische Promotionsprüfung im November 1925 in Göttingen.